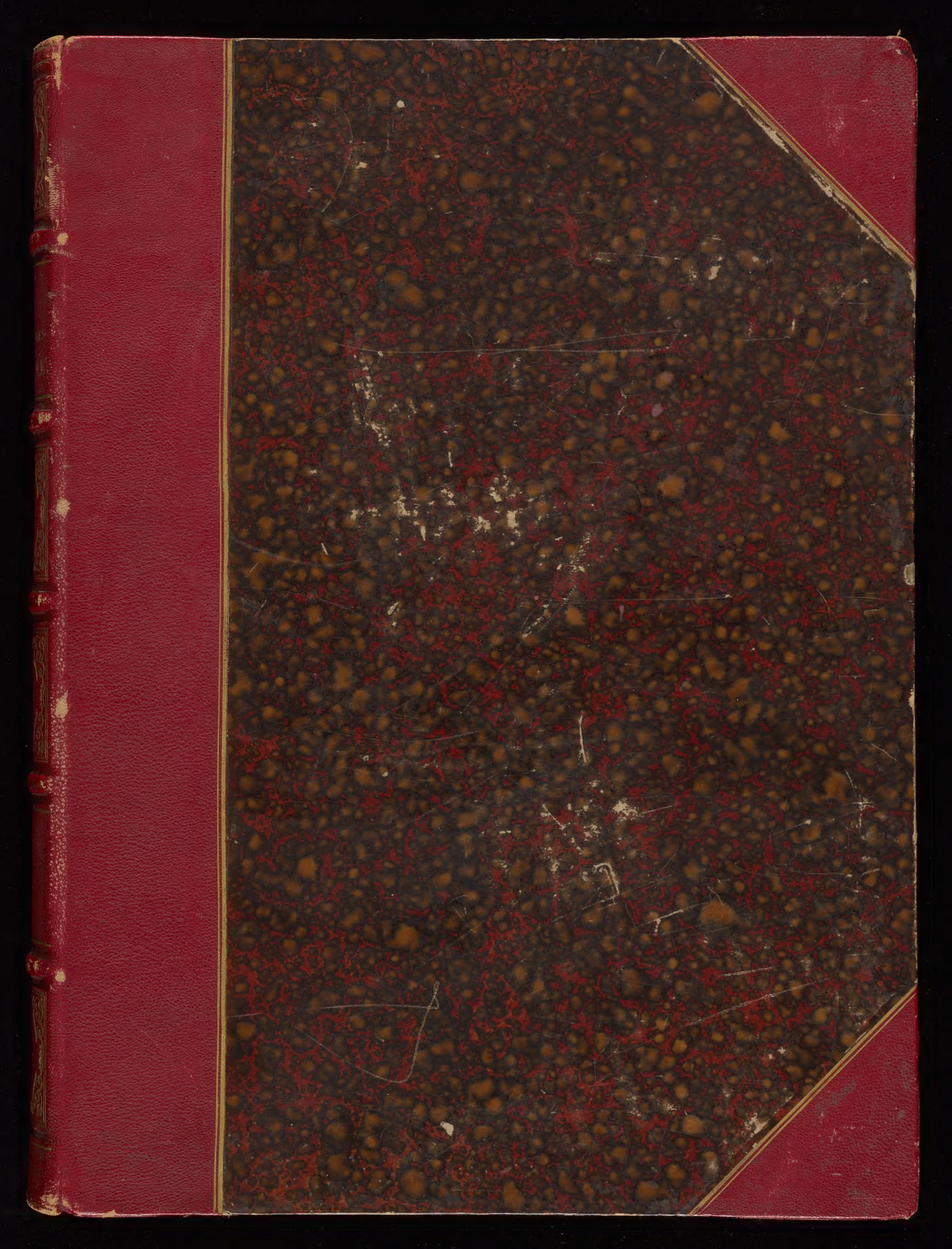
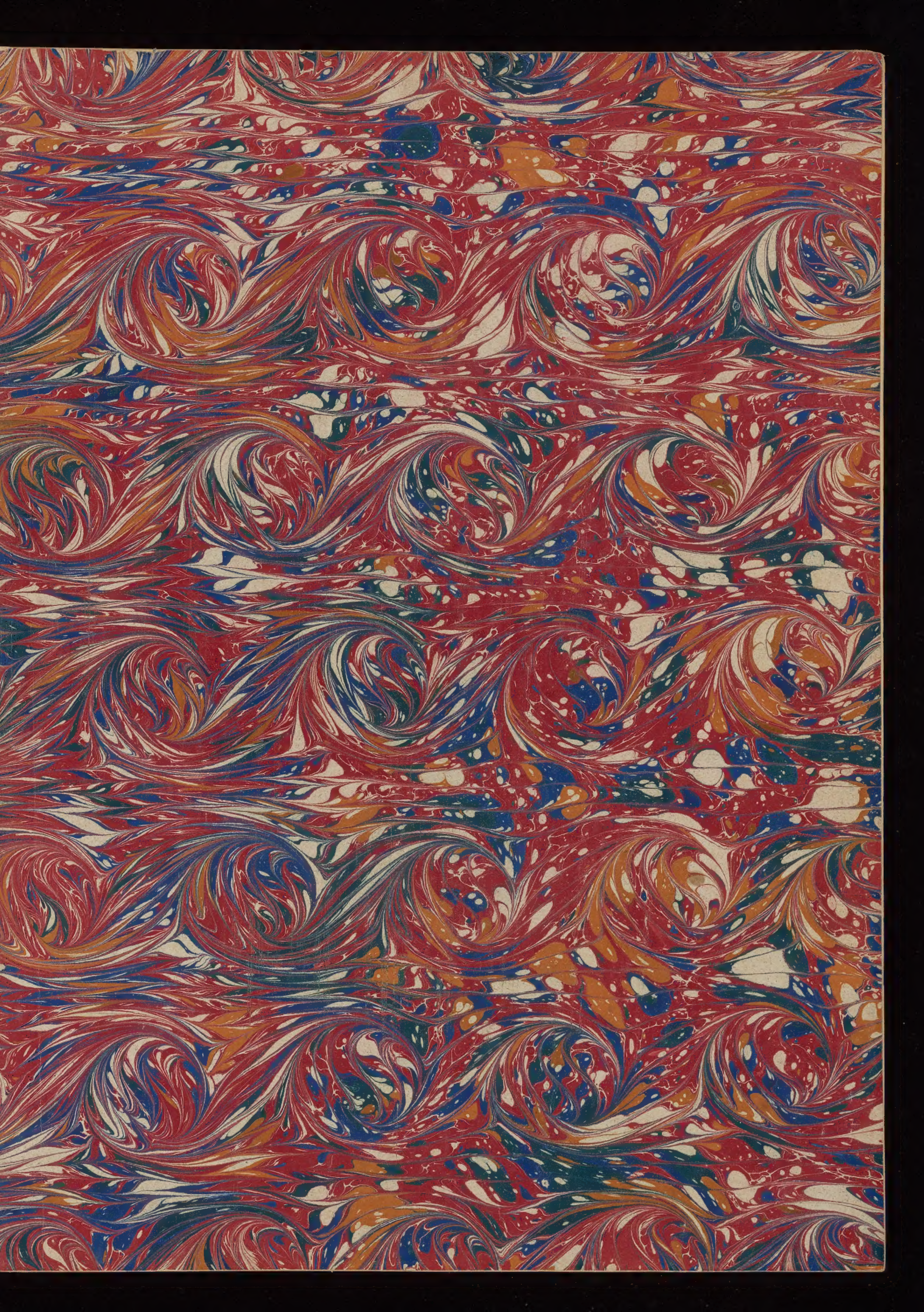
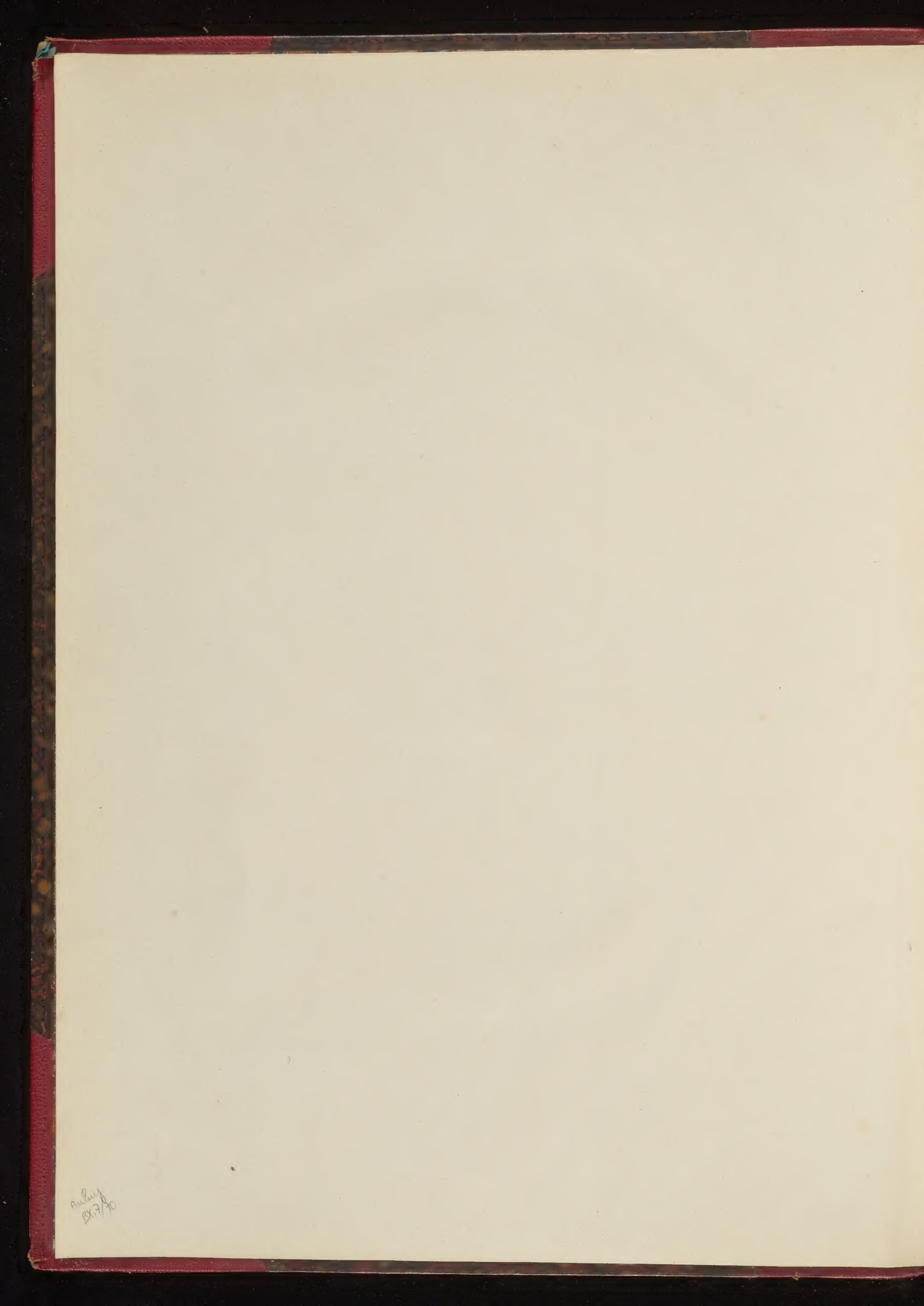








LES
CATACOMBES DE ROME

LES

CATACOMBES DE ROME

HISTOIRE DE L'ART

ET

DES CROYANCES RELIGIEUSES

PENDANT

LES PREMIERS SIÈCLES DU CHRISTIANISME

PAR

THÉOPHILE ROLLER

PREMIER VOLUME



PARIS

V^VE A. MOREL & CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS

13, RUE BONAPARTE

PRÉFACE

OBJET ET PLAN DE CET OUVRAGE

L'antiquité chrétienne touchant à l'âge classique, l'art dans sa période de transformation du profane au sacré, la religion dans les manifestations qui ont suivi ses origines, c'est une bonne fortune de trouver ces richesses réunies dans le sujet qu'on se propose d'étudier. Le champ exploré par les antiquaires n'est pas toujours aussi fertile, tant s'en faut. Le nôtre n'offre que peu ou point d'aridité, car l'attrait de la curiosité y est doublé des charmes de l'art, et les intérêts moraux en sont inséparables, puisqu'il s'agit de monuments chrétiens.

Il y a longtemps que presque tous les recoins de l'antiquité classique sont connus. Les recherches des savants commençaient donc à se reporter plus loin que le monde grec et romain, sur lequel il semblait que tout fût dit, quand une veine à peine soupçonnée s'est rouverte devant les explorateurs du monde latin ; on fouilla les entrailles de la terre, et l'on retrouva une cité des morts bien plus riche que les nécropoles étrusques. Tout un nouveau monde d'épitaphes, de fresques et de sculptures vint s'offrir aux investigations des studieux, et ce qu'on avait trop négligé après les premières découvertes des pionniers du XVIe siècle a réveillé depuis vingt ans l'attention générale. Une belle branche d'archéologie a été, sinon créée, du moins remise en œuvre. On en a senti l'importance, et l'histoire, qui demande ses documents à la science des antiquaires, trouve déjà beaucoup à glaner dans ce champ cultivé à nouveau. Voilà pour l'archéologue historien.

L'artiste peut aussi beaucoup apprendre ici sur l'histoire de son art. Le temps est loin où on n'appréciait que la sculpture chez les anciens et où l'on ignorait presque leurs talents dans la peinture. La découverte d'une fresque comme celle qui porte le nom de *Noces Aldobrandini* ne surprendrait plus personne. Pompéi, Herculanum, ont été des révélations dont l'influence devait être grande dans les jugements portés sur l'antiquité païenne ; mais l'art chrétien restait borné au moyen âge et aux temps modernes. On soupçonnait à peine qu'il se fût étendu au monde romain. Les indications de quelques vieux auteurs comme Bosio, Bottari, etc., étaient peu connues du public. Maintenant chacun commence à savoir à quoi s'en tenir à cet égard. On se hasarde à discuter s'il y eut vraiment un art chrétien sous les empereurs de Rome, ou si simplement les chrétiens utilisèrent l'art antique pour l'adapter à leurs conceptions. On se demande à quoi il était employé, aux décorations seulement, ou bien aussi au culte. On s'aperçoit que deux écoles ont influencé l'iconographie chrétienne avant le moyen âge proprement dit : l'une latine, qui n'était connue que par les monuments païens ; l'autre byzantine, à laquelle on avait rattaché à tort presque toutes les conceptions chrétiennes. La décadence de l'art est évidente dans ces deux écoles ; pourtant il est intéressant de constater comment elle a été, non pas retardée par l'introduction de la pensée chrétienne, mais enrichie par l'inspiration nouvelle. La survivance du style latin dans la peinture, après la mort de la civilisation païenne, a été révélée dans notre siècle par la découverte ou l'étude de quelques fresques conservées dans les vieilles basiliques de Rome. Celles de la crypte de Saint-Clément surtout ont aidé à constater la continuation d'une école latine, dans la peinture, jusqu'au XIe siècle, et le mélange de ses créations avec l'élément byzantin [1]. Ces découvertes ont aidé à relier le monde antique à la Renaissance, en faisant connaître quelques anneaux perdus de la chaîne des traditions ; mais les chaînons qui ont précédé le moyen âge, ceux surtout qui ont

---

1. Voir à cet égard notre brochure sur *Saint-Clément*. Paris, chez Didier, 1873.

devancé l'introduction du genre byzantin en Occident, ont fourni la révélation la plus importante. Or c'est précisément aux catacombes qu'il faut aller les chercher. La peinture ne saurait point se passer des demi-teintes ; l'histoire de l'art a besoin de l'étude des transitions.

La religion aussi est intéressée à ces investigations. Chercher les opinions, les espérances exprimées par les épitaphes, par les peintures, par les sculptures des catacombes de Rome, ce n'est pas faire œuvre inutile, ni qu'on puisse dire déjà achevée. Les choses vieilles touchent aux actualités, puisqu'elles en sont l'origine. Connaître le passé, c'est s'expliquer le présent. Les catacombes ne sont pas une vieillerie qui n'ait d'importance que pour les archéologues : elles sont une page d'histoire où il est indispensable que les religions modernes aillent vérifier leurs titres. Le christianisme entier a besoin de constater sur ces documents peu connus, naguère encore incomplétement étudiés, ce qu'il était aux temps les plus voisins de ses origines. Les témoignages des Pères de l'Eglise donnent à cet égard les renseignements essentiels ; mais sur plusieurs points le fond de leur pensée est resté discutable et contesté. On ne saurait assez contrôler leurs déclarations, soit pour en établir la valeur, soit pour en déterminer la portée. Le langage poétique et souvent peu précis des auteurs des premiers siècles du christianisme a laissé bien des choses dans le vague. Cette obscurité ne pourrait-elle pas être en partie dissipée par l'examen attentif des monuments découverts dans les catacombes, documents palpables, dont l'authenticité ne peut être mise en doute, et qui donnent d'ordinaire des preuves de fait ? La pierre ne servirait-elle pas à contrôler le manuscrit ?

Les diverses communions chrétiennes ont le plus grand intérêt à examiner ces monuments, puisqu'elles n'ont pu suffisamment vider leurs différends par l'étude des premiers écrivains ecclésiastiques, et que toutes, du plus au moins, se réclament des origines du christianisme. Après la question : « Qu'a enseigné le Christ ? » et jusqu'à un certain point comme réponse à cette question même, vient celle-ci : « Qu'ont cru les disciples immédiats des apôtres et les générations qui les ont suivis ? En chaque siècle, à partir du chef inspirateur, qu'ont pensé, cru, espéré, les adorateurs du Dieu révélé par Jésus-Christ ? Il y a dans le christianisme moderne en général, et dans ses diverses branches en particulier, des opinions, des doctrines et des coutumes qui ne remontent pas sûrement au fondateur : quelles sont leurs sources ? quelle est leur genèse ? à quelles dates ont-elles commencé à se faire jour ? de quel fonds sont-elles émanées ? quels furent leurs progrès et leurs développements ? » Voilà ce qu'on est obligé de se demander, non-seulement quand on veut faire l'histoire du passé, mais aussi quand on veut vérifier la légitimité du présent. Or les catacombes aident à résoudre une partie de ces problèmes. De ces profondeurs, où on aurait cru ne trouver que ténèbres, jaillissent des traits de lumière qu'il n'est plus permis de ne pas voir.

Elles ont été explorées par des curieux ou par des croyants, à une époque où la critique sacrée n'était pas dégagée des langes de la théologie officielle. Jusqu'à ces derniers temps, trop peu de savants ont eu l'occasion de jeter sur cette mine si riche un coup d'œil même superficiel. Les chercheurs de l'école critique ne disposaient pas des matériaux ou ne s'intéressaient généralement pas au sujet. Les protestants, ne possédant pas les monuments, ne pouvaient acquérir des connaissances topographiques suffisantes sur la cité souterraine : aussi n'ont-ils pu porter que des jugements partiels ou fournir que des aperçus généraux. L'impartialité de la science pure est rare partout, dans les matières qui touchent à la religion. Quelques archéologues contemporains, quoique bons catholiques, ont pourtant commencé à appliquer à ces études les méthodes critiques. C'est un mérite dont il faut leur tenir compte ; néanmoins les habitudes d'indépendance intellectuelle peuvent seules sauver de certains jugements *a priori*. Or il serait grandement désirable que chacun pût vérifier *de visu*, en dehors des préjugés d'instinct, non pas précisément si les monuments du christianisme primitif témoignent pour ou contre son Église, mais en quoi ils en diffèrent. Il est important de constater non pas tant sa descendance absolue que le degré de sa parenté avec les croyants des premiers siècles. C'est de l'histoire pure et simple qu'il faut faire. Il pourrait arriver qu'en cherchant bien les uns et les autres trouvassent que les chrétiens des catacombes n'étaient ni des catholiques au sens moderne, ni des protestants, encore moins des libres penseurs.

Une opposition antireligieuse a surgi : on s'est inscrit en faux contre toutes les communions chrétiennes ; on a cru pouvoir ébranler les bases du christianisme. L'excès de négation dans lequel sont tombés quelques-uns précipite certains croyants dans une tendance inverse qui voudrait ressusciter un passé mal connu, revenir à des formes surannées, renouer des traditions oubliées. Il en est qui poussent cet esprit de réaction jusqu'à abdiquer eux-mêmes et vouloir faire abdiquer le monde entre les mains d'une autorité qui se prétend infaillible. Ces deux courants inverses, qui menacent la société moderne, ne peuvent trouver leur contre-poids que dans une recherche éclairée des vraies sources du christianisme. Les douteurs altérés de vérité y puiseront une eau vive aussi rafraîchissante que salutaire ; les croyants devront constater combien la source première était plus pure que le développement religieux qu'ils étaient disposés à y rattacher, et combien sont regrettables les troubles apportés de siècle en siècle au grand fleuve ecclésiastique par des affluents successifs. L'examen attentif des catacombes prouve une fois

de plus que les altérations, comme les abus, ne se produisent que peu à peu, augmentant progressivement, et qu'il est à la fois intéressant et instructif d'en suivre la trace de période en période.

La méthode à employer dans une telle étude devra donc être avant tout chronologique; mais cette fois la constatation des dates n'offrira que peu de sécheresse, car elle se trouvera rattachée d'une part à de curieux aperçus artistiques, de l'autre aux graves problèmes de la vie morale et de la pensée religieuse. Le plan de ce travail se trouve donc déterminé par cette méthode même, qui en devra faire le prix; on n'aura qu'à suivre aussi fidèlement que possible la succession des temps en chaque matière et dans l'ordre où les monuments se présenteront. Ce classement chronologique n'est pas aussi téméraire qu'on pourrait le supposer, surtout si on se contente de dates approximatives. Grâce aux beaux travaux de nos prédécesseurs, et notamment de M. de Rossi, l'entreprise peut être tentée avec quelques chances de succès. Celui qui ose après eux entreprendre ce labeur trouve à peine que ce soit assez de quinze ans de séjour en Italie et d'études suivies sur ces matières pour espérer le traiter avec quelque compétence. Il faut avoir vécu longtemps dans la société non-seulement des Pères de l'Église, mais aussi des artistes païens des premiers siècles du christianisme et des artistes chrétiens qui leur ont succédé, pour oser se lancer dans un tel essai. A certains égards, Pompéi est le péristyle de la basilique. Il faudrait connaître à fond l'art antique pour avoir des points de repère dans la recherche des origines de l'art chrétien. On doit avoir l'œil formé aux tons de la peinture classique et aux variantes de la plastique des divers temps pour se croire en droit d'indiquer une date approximative à ceux des monuments que l'épigraphie ne classe pas suffisamment. L'épigraphie elle-même a ses secrets heureusement élucidés par plusieurs archéologues compétents. Celle qu'on peut dire chrétienne est une branche dont les rameaux particuliers nécessitent une longue et patiente pratique. Qui pourrait se vanter de suffire à tant de choses et de remplir tant de conditions?

Il est du moins un résultat que nous espérons atteindre : celui de fournir une connaissance générale, ordonnée et plus complète des catacombes que n'ont pu le faire jusqu'ici les monographies partielles qui ont été publiées ou les résumés trop succincts qui ont été tentés. Désirant surtout aboutir à des vues d'ensemble par l'étude des détails, nous ne nous en tiendrons pas à un cimetière ou deux; nous recueillerons les données fournies par les différentes cryptes, rapprochant les matériaux semblables, autant que l'ordre chronologique nous le permettra. Nous glanerons ainsi des épis de toute provenance pour former la gerbe substantielle dont nous espérons tirer profit. Ce serait faire une œuvre partielle et trop incomplète que de traiter seulement des matières non encore publiées. Il est des sujets que le temps a effacés des murailles et qu'on doit aller rechercher dans les vieux auteurs; il en est d'autres que nos contemporains ont eu l'honneur de publier les premiers, mais qui méritent d'être reproduits et étudiés sous d'autres faces et à d'autres points de vue; tous enfin doivent être groupés dans un ordre chronologique, pour que leur examen donne lieu à des rapprochements fructueux et qu'il en résulte pour l'esprit une conception raisonnée. Nous n'hésiterons pas à emprunter aux auteurs encore vivants, mais en leur en laissant tout l'honneur, les documents qui nous paraîtront indispensables, comme aussi les résultats qu'ils ont eu le mérite de mettre en lumière. Il nous paraîtra souvent plus sage de profiter modestement des découvertes d'autrui, quand elles nous sembleront réelles et incontestables, que de nous condamner à une originalité sans richesse. Nous travaillons sur des matériaux qui commencent à être connus, qu'il ne s'agit plus d'inventer ni même de trouver, mais plutôt de commenter, en tenant grand compte des méritantes recherches des précédents explorateurs. Nous sommes reconnaissant à nos devanciers de leurs travaux, sans lesquels notre essai serait encore impossible. Il ne peut entrer dans notre pensée de combattre aucun d'eux personnellement; mais, profitant des libertés d'une critique que nous désirons pratiquer sans parti pris, nous ne saurions faire autrement que de contrôler les conclusions d'autrui par nos études propres. Nos jugements ont été conçus non dans le cabinet seulement, mais sur les lieux, en de longues et fréquentes visites aux souterrains sacrés, pendant plusieurs années de séjour à Rome.

Comme en ces matières les théories ne sont rien et que la vérification est tout, nous aurons soin (ce qui n'a jamais été fait d'une façon méthodique ou complète) de mettre en regard de nos explications la planche même à laquelle elles se rapportent, afin que le lecteur puisse comprendre, s'expliquer les faits et les contrôler par un simple coup d'œil de confrontation. Dans notre texte comme dans nos planches, nous tenons plus à la fidélité historique qu'à l'éclat et au brillant. L'exactitude et la vérité sont les qualités essentielles d'un tel genre de travail : nous essayerons de dire simplement les choses, sans appeler à notre aide ni rhétorique ni poésie. Il suffira que l'intérêt surgisse de l'importance et de la singularité des matières. La science pure est ordinairement revêtue de formes impopulaires : nous essayerons de nous faire comprendre de tous et de parler en langue vulgaire, traduisant ce qui est latin ou grec, afin de mettre les sujets à portée de toute personne désireuse de s'instruire. Mais la nécessité de ne pas nous écarter des données et des démonstrations scientifiques nous condamnera souvent à une gravité que contrebalanceront seuls les aperçus artistiques. Nous aimerions prouver que l'archéologie n'est pas un monstre inabordable au public;

néanmoins elle a ses rigueurs et ses exigences, que le lecteur devra excuser. Les descriptions intéressent surtout ceux qui ont vu les objets décrits ou des choses analogues : aussi les voyageurs studieux qui ont visité les catacombes pourront-ils éprouver, à la lecture de nos explications, un intérêt que les autres personnes ne sauraient partager au même degré. Pourtant ce n'est pas sans fruit que les esprits éclairés tenteront de suppléer par cette étude au défaut de ces visites personnelles qu'il n'est pas donné à tous de faire aux cimetières de la Rome antique. La représentation des sujets par la gravure donnera de la vie aux démonstrations et les rendra plus accessibles.

Puisqu'il s'agit moins d'un ouvrage de luxe que d'une œuvre d'instruction et de vérité, nous nous soucierons moins de mettre des apparences flatteuses dans la production de nos planches que d'utiliser les procédés qui rendront les modèles avec le plus d'exactitude. La chromolithographie nous paraît plus séduisante que sincère quand il s'agit d'opérer le fac-simile de fresques vieilles de quinze siècles, dont les dégradations et les tons fanés ne peuvent être rendus par des couleurs fraîches. D'ailleurs, où trouver des artistes qui aient le sens assez historique pour faire des copies vraiment satisfaisantes de ces cryptes souterraines où si peu de gens ont le goût de rester plus d'une heure ou deux ? La commission d'archéologie pontificale de Rome pourrait seule faire exécuter ces tours de force, qui n'ont été tentés que partiellement et avec des succès très-inégaux par les soins de MM. Perret et de Rossi. La gravure proprement dite risque de se montrer inexacte, car le graveur ajoute toujours un peu du sien au modèle qu'on lui fournit. D'ailleurs, il ne travaille pas sous terre : il opère sur des copies qu'il faudrait lui procurer parfaites pour qu'il les recopiât lui-même avec quelque perfection. Or on n'agit pas à quinze mètres sous le sol et à la lumière des bougies avec autant d'aisance que dans un musée. Les sculptures seules sont groupées dans les collections publiques : aussi est-il plus facile de les copier avec quelque exactitude ; mais, pour les fresques comme pour les marbres, les procédés photographiques offrent des garanties de fidélité essentielles dans un travail historique : ils seront donc préférés par nous. Dans cet ordre d'essais, ce qui eût été impraticable il y a quelques années est devenu possible depuis que, profitant des libertés apportées par le régime nouveau à Rome, quelques hommes intelligents, tels que MM. Parker, Simelli et autres, ont su employer la chimie pour reproduire l'image des monuments primitifs du christianisme. Les uns ont opéré avec la lumière artificielle du magnésium, dans les cryptes obscures, sur tout ce qui pouvait être saisi des fresques souterraines ; les autres ont profité du soleil qui éclaire les marbres rassemblés dans les musées. Ils ont fourni à la science des facilités qu'il est précieux d'exploiter et qui sont une réelle nouveauté pour cet ordre de monuments. On a pu prendre aussi, accidentellement, des dessins qui naguère étaient plus strictement monopolisés par les membres de la commission. Une plus grande publicité a aidé le groupement de matériaux qu'on n'aurait su comment collectionner jusqu'à ces derniers temps. D'autre part, de nouvelles découvertes rendent possible la fixation et la durée des images photographiques qu'on a pu ainsi se procurer.

Parmi ces procédés de date récente, celui qui, après plusieurs autres essais, nous a paru le mieux répondre aux exigences de notre travail, c'est l'héliogravure : elle offre tous les avantages de la photographie, et permet cependant le tirage à l'encre grasse, c'est-à-dire qu'elle joint la fidélité parfaite à la durée. La lumière et la chimie, dans les ateliers de l'habile M. Dujardin, opèrent ce prodige de graver le cuivre sans le secours de la main.

Grâce donc aux progrès de la science et aux facilités nouvelles que nous venons de mentionner, nous pourrons éditer en cent grandes planches, la majeure partie des sujets que la peinture et la sculpture nous fournissent. Nous pourrons même produire beaucoup de fac-simile épigraphiques. Nous disposons tout cela dans un ordre chronologique dont nous ne nous écarterons que le moins possible, et seulement pour juxtaposer les sujets semblables entre eux. Quant à ceux que la photographie ne pouvait tirer de l'original, nous les avons empruntés à des copies déjà faites, surtout aux ouvrages de M. de Rossi, qui nous y a généreusement autorisé.

Quelques aperçus généraux et des définitions accompagnées de planches servent d'introduction naturelle à la série chronologique des sujets.

Quant aux conclusions auxquelles nous sommes arrivé, nous ne pourrons naturellement les exposer que dans le résumé qui terminera notre ouvrage.

INTRODUCTION

§ 1er. *Documents et livres relatifs aux Catacombes.*

Quels sont les plus anciens témoignages relatifs aux cimetières souterrains de Rome ? Dans cette recherche, nous ne saurions prendre de meilleur guide que M. de Rossi[1]. Ce que l'on croit avoir été les premières *archives* de l'Église romaine a été malheureusement brûlé sous la persécution de Dioclétien. Il y a des allusions aux sépultures sous terre dans les *Philosophoumena,* attribués généralement à saint Hippolyte; dans les lettres de saint Cyprien, dans les écrits d'Eusèbe : après quoi il faut descendre aux *martyrologes* pour en trouver. Ces derniers documents en main, on a cru pouvoir remonter de Boniface Ier (en 418), par Melchiade (en 311), jusqu'à Anthère (en 236). Celui-ci passe pour avoir fait rechercher les actes des martyrs qui, pour la plupart, ont reposé dans les cryptes que nous allons étudier. L'archéologie moderne, devenue patiente et critique, a fait effort pour reconstituer, au moyen de martyrologes multiples, interpolés, semés d'incroyables bévues, les documents primitifs d'où on suppose que ces écrits auraient pu émaner. On a soumis à une opération analogue les *calendriers* les plus anciens, en commençant par celui qui porte, à tort, le nom de Jérôme, et en continuant par l'almanach de Dionysius Filocalus; on s'est servi aussi du *catalogue des pontifes* qui porte le nom du pape Libère, et, au moyen de rapprochements ingénieux, en contrôlant ces documents les uns par les autres, on croit pouvoir démêler quelques vérités au milieu d'obscurités persistantes. On recueille ainsi certains renseignements donnés par ces documents sur le site des divers cimetières, sur les saints qu'on y allait vénérer, etc. Il n'entre pas dans notre plan de discuter ici la valeur des sources dont on s'est servi. Ce que l'on peut dire en faveur de cette méthode, c'est que par elle on a réussi souvent à rencontrer juste, et que certaines inductions tirées de ces recherches se sont trouvées en accord avec les vérifications fournies par les monuments[2]. Ainsi, quant aux *calendriers,* qu'on essaye de reconstruire au moyen des livres liturgiques, missels, antiphonaires, *capitularia evangeliorum,* toutes choses dont on n'a pas de traces avant le milieu du Ve siècle, et qui ne s'épanouirent que bien plus tard, on peut pourtant y apprendre en quel lieu de Rome se célébrait primitivement, à tel jour précis de l'année, telle ou telle fête des saints ensevelis aux catacombes.

On tirerait des renseignements plus sûrs des *épitaphes* que le pape Damase a fait mettre, dans les divers cimetières, sur les tombes illustres, et qui sont si reconnaissables aux beaux caractères employés par son calligraphe Filocalus[3]; mais ce qui en a été conservé est fort peu de chose. Quelque contestable que soit l'antiquité du *Liber pontificalis* ou des documents primitifs qui ont servi à le former, on a pu y puiser quelques notions sur les cimetières. On y lit une énumération des restaurations faites dans les églises suburbaines et dans les catacombes par Adrien Ier, vers la fin du VIIIe siècle. Il en est de même

1. Voir sa *Roma sotterranea*, t. I, p. 111 à 175.

2. Au reste, la rencontre aux catacombes de noms cités dans les martyrologes ne confirme pas précisément la véracité de ceux-ci, car, comme on l'a très-bien remarqué, le nom inscrit au sépulcre, en l'absence de documents historiques, a pu servir de prétexte aux inventeurs de légendes pieuses. (Voir l'article de M. Gaston Boissier sur *le cimetière de Calliste*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1869.)

3. Voir notre planche LXI.

des *Vies des Saints,* quoique des documents rédigés après le VII[e] siècle soient fort sujets à caution, de l'avis même de ceux qui osent s'en servir.

Mais plus utilement encore ont été employés certains *itinéraires* de pèlerins à Rome. On en compte jusqu'à quatre plus ou moins d'accord entre eux. Malheureusement aussi ils sont fort tardifs. Celui qui est écrit par Guillaume de Malmesbury est du XII[e] siècle; il relate un pèlerinage de la fin du XI[e]. Celui qui porte le nom de Salzburg date peut-être du IX[e] ou du X[e]. Ce dernier contient un chapitre : *Des lieux saints des martyrs qui sont hors de la cité de Rome* [1]. Il y a des parties de ces documents qu'on attribue au VII[e] siècle; mais, n'eussent-ils pas toute l'antiquité désirable, on conçoit que ces itinéraires indiquent pourtant ce qu'au moyen âge, en un voyage à Rome, on pouvait apprendre sur la position des principaux cimetières. Or, les plus illustres reliques n'en ayant été tirées qu'au VIII[e] siècle, la tradition des localités où elles avaient primitivement séjourné ne devait pas être encore perdue. A plus forte raison ces itinéraires sont-ils précieux s'ils décrivent les lieux tels qu'ils ont dû être avant le transfert des corps des saints par Paul I[er]. On les croit composés d'après des relations orales de pèlerins pour une part, et pour l'autre compilés d'après des relations écrites. Les erreurs de détail qui s'y mêlent sont explicables. Dans l'ensemble, ils sont exacts, répondent fidèlement à ce que la découverte des lieux a révélé, et fournissent des renseignements topographiques qui ont été la base des recherches archéologiques les plus fructueuses.

Enfin un livre intitulé *Mirabilia urbis Romæ,* dont la première origine est incertaine, qui pourrait avoir été écrit sous une forme primitive entre le X[e] et le XII[e] siècle, mais qui est un recueil de contes ridicules, contient un chapitre des *Cœmeteriis* assez embrouillé, comme l'on peut s'y attendre d'un tel document. A partir du moment où les reliques des martyrs eurent été transportées dans les églises de Rome pour y être mises à l'abri des dévastations des Lombards, les cimetières, moins fréquentés par les dévots, durent peu à peu tomber dans l'oubli; les traditions locales durent s'en perdre ou se confondre entre elles. L'abandon devint tel que, dans un *plan de Rome* du XIII[e] ou du XIV[e] siècle, il n'y a que le cimetière de Saint-Sébastien de marqué, et que, dans une *énumération des églises* de la même époque, quelques-unes seulement de celles qui avaient été élevées sur les tombes sont notées : encore y est-il dit qu'elles n'étaient plus desservies et tombaient en ruine. Dans les *itinéraires aux lieux d'indulgences et de reliques* de la ville de Rome datant du XV[e] siècle, il n'est pas même fait mention des primitives stations où s'étaient arrêtés les pèlerins des temps passés.

Malgré les obscurités et les contradictions que contiennent les documents ci-dessus indiqués, il est facile de comprendre qu'en les comparant entre eux on ait pu arriver à des renseignements précis sur la position probable des principales cryptes et des tombeaux des plus célèbres martyrs. Plus ne restait qu'à opérer des fouilles dans les directions indiquées, puis à chercher dans le dédale des catacombes, une fois ouvertes, le point exact où avaient dû être les tombes historiques. Les graphites écrits par les pèlerins qui jadis s'y étaient transportés ont été d'un grand secours dans la détermination précise de ces emplacements.

Quant à ce qui regarde les temps modernes, on n'a pas de traces de visites faites aux catacombes avant la fin du XV[e] siècle. Cela ne laisse pas de paraître surprenant, puisqu'il s'agit des États pontificaux, dans lesquels le souvenir des lieux où avaient été déposés les martyrs n'aurait jamais dû se perdre, ce semble; mais, puisqu'on avait porté les os des principaux saints dans les basiliques de la ville dès le VIII[e] siècle, c'est là que les dévots allaient les vénérer.

Ce sont des moines mineurs qui, les premiers, ont laissé leurs noms écrits sur les murs du cimetière de Calliste. Ils n'ont pas transmis d'autres mémoires de leurs excursions. Vinrent ensuite les membres d'une académie profane. La Renaissance est intervenue dans ce domaine comme dans les autres. Nous renvoyons au texte qui accompagne notre planche LIII, où on trouvera expliqués le pontificat semi-païen de Pomponius et la bizarre prêtrise de ses compagnons. Ces amateurs de l'antiquité classique ont griffonné leurs noms sur bien des murs en diverses catacombes, ce qui prouve que les gens du pays en connaissaient l'existence et l'accès; mais ils n'ont pas daigné mentionner dans leurs écrits ces sépultures chrétiennes. On ne leur doit aucune découverte. Panvino ne mentionna les cimetières romains, en 1568, que d'après des monuments écrits. En 1578, Baronius, étant descendu dans une crypte de la *via Salaria* que des ouvriers avaient découverte en cherchant de la pouzzolane, commença le premier à transcrire quelques

1. On en trouvera le texte savamment contrôlé dans la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. I, p. 138 et suiv.

épitaphes et à mentionner quelques peintures. Sur la fin du XVIe siècle, trois religieux, Ciacconio, de Wingh et Jean Lheureux, ces deux derniers flamands, ont fait des copies plus ou moins réussies des monuments souterrains. Jean Lheureux s'y est acquis une renommée sous le pseudonyme de Macarius, et a laissé sur ces matières un ouvrage latin édité de nos jours par le P. Garrucci, avec le titre d'*Hagioglypta*[1]. De ce livre nous aurons à tirer des renseignements qui sont presque antérieurs à Bosio. Ces premiers écrivains et copistes ont vu des portions du cimetière de Priscille, de Thrason sur la *via Salaria,* de Saint-Valentin sur la *Flaminia,* peut-être quelques sépultures de la *via Appia.*

Antonio Bosio, dès l'âge de dix-huit ans, s'occupait déjà des catacombes. Il y consacra trente-six années. On a connaissance d'explorations qu'il fit, dès 1593, dans le cimetière de Nérée et Achillée, où il débuta par se perdre. Le danger ne fit qu'accroître son zèle, puisqu'il explora dans presque toutes les directions une vingtaine de cimetières peut-être, où souvent il a laissé son nom écrit. Il leur donna des désignations qui parfois sont erronées, mais il n'en a pas moins été appelé justement le Christophe Colomb des catacombes. La relation de ses investigations mérite d'être lue dans ses œuvres. Pour utiliser et commenter ses découvertes, Bosio mit à contribution les principales bibliothèques de Rome, dépouillant les écrits des Pères de l'Église, les vies des saints, les martyrologes, etc. On a de lui quatre énormes volumes de manuscrits de deux mille pages chacun, et qui ne furent pas les seuls qu'il écrivit pour ses études préparatoires. Quant à l'ouvrage qu'il voulait publier lui-même, et dont nous ne possédons qu'une partie, celle relative à la description des cimetières, à leur histoire, à leur topographie, il est la base de toutes les études postérieurement faites. Sa *Roma sotterranea*[2] part des notions topographiques pour leur appliquer tout ce que les vieux documents écrits pouvaient lui fournir de renseignements sur chacun des cimetières, sur leurs noms, leurs fondateurs, les martyrs qui y avaient trouvé place. L'interprétation des monuments y est indiquée, non développée. Il ne put pas toujours deviner exactement les noms et les attributions des nécropoles : n'était-il pas le premier à grouper les renseignements dont l'ensemble seul pouvait fournir des certitudes sur l'origine et la désignation de chaque crypte? Les noms historiques sont rares dans les catacombes comme ailleurs, et il ne lui a pas été donné d'en découvrir beaucoup qui pussent lui servir de guides. Les martyrologes et les actes des martyrs ne pouvaient pas lui donner des renseignements aussi probables que ceux que l'on en a tirés depuis. La critique sacrée est chose contemporaine. Quoi qu'il en soit, en 1629, quand cet homme illustre mourut prématurément, environ deux cents planches de gravures sur cuivre, commandées par lui, reproduisaient les sarcophages et les peintures qu'il avait jugés les plus dignes de ses soins.

Le P. Severano, antiquaire lui-même, fut chargé de compléter le texte et d'éditer l'œuvre du maître. Il s'acquitta de cette tâche en publiant un superbe volume in-folio, qui parut en 1634. Quelques retranchements regrettables au texte primitif, quelques adjonctions de peu d'importance, caractérisent sa part de travail. Des traductions latines furent exécutées, et celle d'un autre Père de l'Oratoire, Paolo Aringhi, parut en 1651, avec des développements trop verbeux et une nouvelle division en deux tomes de trois livres chacun. On fit de celle-ci une édition à Paris, en 1659, avec des planches fort inférieures aux premières. On n'a pas de renseignements sur les dessinateurs qui avaient aidé Bosio dans la copie des fresques souterraines; on croit pourtant que le peintre romain Antonio Santini fut un de ces utiles auxiliaires. Malheureusement ils n'avaient guère le genre de tact qui consiste à s'assimiler le style antique.

On ne doit pas s'étonner si, pendant le XVIIe siècle, à Rome, le point de vue religieux primant tous les autres, on ne s'occupa guère des catacombes que pour y chercher des reliques. Le soin des fouilles fut concédé, puis retiré à l'industrie privée de quelques zélés. On n'écrivit plus sur ces matières que pour déterminer les preuves de sainteté ou de martyre. Toute cette ferveur suscita des railleries; on ne fit plus de la science, mais de la dévotion ou de la controverse pure. D'une part, Burnet, Basnage et d'autres prétendirent que toutes les tombes des cimetières souterrains étaient païennes, ou peu s'en faut[3]; on fouilla, d'autre part, pour trouver des objets de dévotion ou d'art, non pour apprendre quelque chose. Et ces objets, médailles, camées, joyaux, lampes, etc., furent vendus ou dispersés sans qu'on en prît note. Que

---

1. Paris, 1856, 1 vol. in-8°.

2. Éditée par Severano, 1 vol. in-fol. Rome, 1634.

3. On doit regretter les jugements, si étranges qu'ils ressemblent à un parti pris, qu'a portés sur ces matières le savant Basnage (*Histoire de l'Église*, l. XVIII, c. 5-7). Il est si difficile de faire de la saine critique loin des monuments! Les observations de cet auteur n'ont de portée que pour ce qui regarde la difficulté de distinguer les tombes des catholiques de celles des hérétiques, et surtout de garantir l'authenticité des reliques qu'on en a tirées.

de précieux documents durent être détruits ou perdus par ces prétendus amateurs d'antiquité sainte, qui n'étaient que des dévastateurs ! Le sens historique n'était pas né. Ces dilapidations se prolongèrent bien avant dans le XVIII[e] siècle. Heureux quand les résultats des fouilles allaient enrichir les collections des prélats ou des ordres religieux ! Le plus souvent une maladroite piété pillait sans ordre et sans respect. Ceux même des objets qui furent conservés par hasard, se trouvant déplacés, ne peuvent plus être classés faute de renseignements sur les lieux où ils furent pris : grand tort fait à la chronologie des monuments chrétiens ! Quant aux épitaphes, elles furent employées le plus souvent aux vieilles bâtisses, aux pavages, aux fours à chaux, et celles mêmes que des archéologues comme Boldetti ou Marangoni essayèrent de sauver en les faisant transporter par milliers dans les églises subirent le même sort. C'est ainsi qu'alors on conservait les documents religieux à Rome ! Benoît XIV, le premier, fit une collection d'épitaphes en les encastrant dans les murs de la galerie vaticane [1].

Pourtant Fabretti, dès l'an 1700, avait divulgué quelques inscriptions. Dix-neuf ans après, Boldetti, malgré les circonstances favorables qui lui permirent de fouiller les catacombes tout à son aise, alors qu'elles étaient encore en assez bon état de conservation, et malgré l'aide des antiquaires Marangoni [2] et Buonarotti, ne parvint qu'à éditer un gros in-4° indigeste, faute de méthode et d'esprit scientifique ; il l'a intitulé : *Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri,* etc. [3] Il ne se préoccupait guère que de prouver comment les choix des reliques étaient judicieusement faits et de glorifier le catholicisme par les catacombes. Heureusement qu'à défaut de descriptions topographiques ou artistiques sérieuses, il a copié quelques épitaphes qui enrichissent la collection chrétienne. Lupi, à ses dissertations, entremêla d'utiles études épigraphiques ; il fonda, on peut le dire, la science de l'épigraphie chrétienne en éditant son *Epitaphia Severæ* [4]. Marangoni eut quelques pressentiments de l'utilité de la méthode topographique employée par Bosio, et commença la description détaillée des monuments, avec l'interprétation des sujets, que le maître n'avait pas eu le temps d'achever ; il eut quelques velléités d'essayer une chronologie des tombes découvertes, mais il ne reste que des bribes de son œuvre, détruite par un incendie. Cette fructueuse méthode ne fut pas celle de Bottari, qui réédita, par ordre de Clément XII, les planches de Bosio [5]. Ce savant prélat se borna aux interprétations des sujets, sans se douter qu'il y eût une histoire à enrichir ni même des classifications à faire. Ses commentaires sur chaque peinture ou chaque marbre ne manquent, du reste, ni d'érudition ni de jugement. Ils devraient être joints au texte de Bosio dans une édition syncrétique : ils en sont le complément naturel. Un défaut de sens critique lui fit d'ailleurs admettre comme d'origine chrétienne plusieurs marbres évidemment païens et plusieurs peintures mithriaques (celles de la tombe de Vibia). Quant à Marini, il n'a cité qu'un petit nombre d'épitaphes déjà extraites des catacombes, où il ne descendit pas.

Au commencement du XIX[e] siècle, Séroux d'Agincourt fit mieux et pis. Il copia tant bien que mal un certain nombre de peintures pour son *Histoire de l'Art* [6], et leur assigna des dates assez arbitraires, comme on pouvait le faire alors ; mais il eut la malheureuse idée d'essayer de détacher quelques fresques pour les transporter. Cette opération très-délicate, qui demande beaucoup de méthode et de dextérité, fut d'un mauvais exemple pour les fouilleurs de toute classe qui essayèrent de l'imiter, mais qui ne parvinrent qu'à détacher des débris informes. Ainsi périrent beaucoup de peintures dont la conservation serait précieuse pour les études actuelles. C'est de notre temps qu'on a repris sérieusement les travaux de Bosio. Des auteurs de toute nationalité finirent par se douter que les antiquités chrétiennes pourraient bien être matière archéologique : Visconti en Italie, Raoul Rochette en France, Röstell, puis Bunsen et Bellermann en Allemagne, parmi les savants ; en Angleterre, Wiseman parmi les catholiques, et Maitland parmi les protestants, mirent tous en évidence l'origine religieuse des catacombes, ou tout au moins leur destination essentiellement chrétienne, et l'on commença à sortir de la théorie qui voulait que les cimetières ne fussent que des *arénaires* ou carrières de sable. Raoul Rochette, dans ses *Mémoires à l'Académie des inscriptions,* comme dans son *Tableau des Catacombes* [7] et dans son *Discours sur l'origine et le caractère*

---

1. Voir la belle dissertation de M. de Rossi sur les origines du *musée épigraphique chrétien Pio Lateranense*, dans son *Bull. di Arch.*, 1876 et 1877. Il subsiste environ quinze mille épitaphes, à peine la septième partie des marbres historiques qui ont dû être gravés. La proportion de ceux qui ont péri est bien plus grande encore pour les inscriptions vulgaires.

2. *Acta S. Victorini, Appendix.* Roma, 1740.
3. 1 vol. Rome, 1720.
4. 1 vol. Palerme, 1734.
5. 3 vol. in-fol. Rome, 1737-1754.
6. 6 vol. in-fol. Paris, 1823.
7. Tome XIII. In-12, Paris, 1837 ; in-8°, 1834.

des types de l'art chrétien, céda à une tendance séduisante par son originalité : celle de chercher dans le paganisme les types de la plupart des sujets de l'art des catacombes, et de trouver la raison des usages funéraires des chrétiens dans les coutumes païennes. Cette notion en soi ne saurait être fausse de tous points. Les écrivains religieux ont une tendance à croire que tout ce qui est chrétien est absolument sans liens avec la société antique, comme si les civilisations surgissaient de toutes pièces, improvisées en un jour et complètement vêtues de nouvelles formes en même temps qu'animées d'un nouvel esprit! Le christianisme ne saurait être compromis parce que les artistes des catacombes ont pu exploiter leurs souvenirs pour donner un vêtement à la pensée nouvelle ; il serait étrange que les chrétiens eussent brusquement quitté les usages de leurs contemporains dans tous leurs détails pour imaginer des façons absolument nouvelles d'ensevelir ou de décorer les sépultures. Néanmoins, il faut le reconnaître, en exagérant son point de vue, Raoul Rochette est tombé dans le faux. Beaucoup des données dont il partait étaient d'ailleurs erronées. Il prenait, lui aussi, pour chrétiennes des peintures mithriaques, et, par défaut de ces notions topographiques que les archéologues les plus compétents ne peuvent acquérir sans une longue résidence à Rome, il partait de suppositions reconnues fausses aujourd'hui, comme par exemple de l'idée que le cimetière de Saint-Sébastien (baptisé alors du nom de Calliste) était le plus ancien. Il a fait trop de science théorique, car, à force de vouloir expliquer une civilisation par l'autre, il a glissé dans des rapprochements subtils qui sont tombés d'eux-mêmes devant une étude plus attentive des faits.

Le P. Marchi, dans son livre sur l'*Architettura della Roma sotterranea cristiana,* qui n'est que la première partie d'un grand ouvrage projeté, mais non achevé [1], a donné des descriptions assez précises du cimetière de Sainte-Agnès, où il exécutait des fouilles. Malheureusement l'enthousiasme religieux qui déteignait sur son style, et la préoccupation trop naïve de retrouver tous les rites du catholicisme moderne dans les révélations des catacombes, ont donné un caractère trop peu scientifique à son œuvre, où les digressions et les conjectures tiennent plus de place que les faits. Avec une affection de disciple reconnaissant, M. de Rossi [2] raconte comment le P. Marchi se découragea sur ses vieux jours et renonça à une entreprise qui dépassait ses forces. C'est qu'une nouvelle voie venait de s'ouvrir devant les archéologues chrétiens, ou plutôt de se révéler comme indispensable aux progrès de la science. On venait de s'apercevoir qu'indépendamment des martyrologes et des livres liturgiques déjà plus ou moins utilisés par Bosio, il existait des *itinéraires* où les pèlerins du moyen âge avaient indiqué la succession et l'ordre topographique des plus illustres sépultures souterraines. Désormais il devenait évident qu'en retrouvant les monuments historiques on parviendrait à donner des noms à chaque cimetière, et par conséquent à rattacher tout ce qu'il contient à des données précises, souvent même à des dates. Dès lors, la méthode topographique s'imposait de soi. C'est l'un des grands mérites de M. de Rossi d'avoir bien compris cette vérité et d'avoir su l'appliquer, comme son grand bonheur est d'avoir trouvé des guides dans les pèlerins du passé.

M. de Rossi faisait ses premiers essais quand M. Louis Perret [3] publia, aux frais du gouvernement français, six coûteux in-folio, qui sont encore ce qui a été fait de plus volumineux sur ces matières. Cet auteur, qui du reste était surtout architecte, fut heureusement secondé par quelques archéologues. Il eut le malheur d'arriver ou trop tôt ou trop tard : trop tard pour être un révélateur, quoique son œuvre contienne bien des planches jusque-là inédites, mais trop tôt pour avoir pu profiter des résultats aujourd'hui acquis, grâce à la méthode si remarquable appliquée par M. de Rossi. Étranger à Rome, n'y ayant qu'accidentellement vécu, il ne pouvait s'y livrer à ces recherches topographiques prolongées qui font faire des découvertes, ni y opérer ces fouilles qui mènent les savants du pays aux constatations successives, progressives, d'où résulte à la longue la lumière sur les points obscurs. Aussi bien ne prétendait-il être qu'un vulgarisateur occupé surtout d'art chrétien. Son œuvre, quoique justement célèbre, est désormais insuffisante pour servir de guide, surtout depuis qu'il a été si manifestement dépassé dans la carrière. La critique, qui doit seconder le sentiment artistique, a fait depuis cette publication des pas de géant. D'autre part, les planches de l'ouvrage de M. Perret laissent à désirer. Trop rapidement dessinées par des copistes que la surveillance d'archéologues ne semble pas avoir dirigés toujours, elles ne pouvaient

1. Intitulé : *Monumenti delle arti cristiane primitive*, 1 vol. Roma, 1844.

2. *Roma sotterr.*, t. I, p. 69 et suiv.

3. *Les Catacombes de Rome*, 6 vol. in-fol. Paris, 1832-56.

être empreintes de cette exacte fidélité dont les travaux d'archéologie et d'histoire ont besoin. On doit s'imposer de patientes retouches quand on veut arriver à l'exactitude dans les reproductions polychromes. Les fresques éraillées, défraîchies, des catacombes, contrasteront toujours avec la dureté de contours et la fraîcheur criarde des copies coloriées les plus soignées. Néanmoins l'ouvrage de M. Perret a rendu des services à la science par les fac-simile d'épitaphes qu'y a restituées M. Léon Renier, par ceux des pierres gravées qu'y a commentées M. E. Le Blant, autant que par ses essais de copies pour ce qui regarde les fresques.

Venons-en à la magnifique publication de MM. de Rossi frères, qui porte, comme tant d'autres, le nom de *Roma sotterranea* [1]. Secondés par une commission archéologique instituée sous les auspices de Pie IX, ces savants archéologues se sont partagé la tâche. L'un d'eux, M. Michel de Rossi, architecte, a consacré ses soins à l'étude topographique, à la confection des plans, pour lesquels il a inventé un instrument qui lui permet de se diriger avec certitude dans les catacombes et d'en tracer les innombrables entrecroisements. C'est lui qui s'est chargé de décrire la partie géologique et architectonique, travail aride et qui exigeait autant de patience que de dextérité. L'autre, M. Jean-Baptiste de Rossi, archéologue surtout, doué d'un génie singulièrement pénétrant, qui avait débuté par des études épigraphiques, est le célèbre savant qui a repris la tradition malheureusement interrompue depuis Bosio; mais il l'a reprise avec de nouvelles lumières et en profitant de tout l'acquis que trois siècles ont pu accumuler depuis la découverte des catacombes. Il n'est plus possible de rien écrire sur ces matières sans avoir entre les mains non-seulement les trois volumes que nous venons de nommer, mais encore ses *Inscriptiones christianæ urbis Romæ* [2], son *Bullettino di Archeologia sacra* et les autres écrits dont il a enrichi la science. Nous avons dit que la méthode topographique était celle employée par MM. de Rossi, à l'exemple de Bosio : description de chaque cimetière dans son état actuel, essai de restauration idéale, groupement de toutes les données historiques (disons plutôt traditionnelles) que l'on peut réunir sur ces nécropoles, examen attentif des moindres fragments épigraphiques, des détails architectoniques; reproduction des fresques et des sarcophages d'origine souterraine; enfin tentative de classification chronologique de tous ces documents, voilà assurément un programme vraiment scientifique. Il a été rempli par M. J. B. de Rossi beaucoup mieux assurément qu'on n'était en droit de l'attendre d'un homme élevé dans un centre où les travaux de critique sacrée ne sont pas précisément en faveur. Ses jugements n'ont-ils jamais été influencés par les habitudes ecclésiastiques qui s'imposent aisément dans la Rome pontificale et par des opinions dogmatiques préconçues? Nul ne serait en droit de s'en étonner : quoique dans les questions de fait il procède scientifiquement, cependant il ajoute volontiers une confiance, limitée si l'on veut, mais pourtant inquiétante, à des documents entachés (il ne peut le méconnaître) d'énormes erreurs et de fabuleuses légendes. Nous convenons qu'il a le secret d'en tirer souvent des renseignements utiles et confirmés par ses découvertes, et ce n'est pas le moindre de ses talents d'avoir su mettre en œuvre fréquemment tant de martyrologes semés de données apocryphes, tant de catalogues ou calendriers interpolés. Si l'hypothèse est souvent le point de départ des découvertes scientifiques, les conjectures et l'intuition mettent aussi fort souvent sur la voie des vérités historiques. C'est un privilége d'être doué, comme M. de Rossi, d'une sorte de sens divinatoire, quand du moins on sait grouper autour des suppositions faites assez de faits et d'indices pour rapprocher les probabilités de l'évidence. Qu'ensuite il ne soit pas prédisposé à tirer des données qu'il constate lui-même les conclusions qu'exigerait une histoire absolument indépendante, qu'il voie trop aisément le catholicisme actuel dans les antiques lueurs que les catacombes en laissent pressentir, nous oserions à peine lui en faire un reproche : on ne contredit pas volontiers les enseignements de son Église. Probablement il ne consentirait pas à la reconnaître moderne dans beaucoup de ses caractères. On juge si aisément de ce qui a existé par ce que l'on a sous les yeux! Néanmoins celui qui prendrait, sans les discuter, la plupart des données chronologiques ou scientifiques qu'il a fournies, et qui en tirerait des conclusions indépendantes, se trouverait avoir conçu une histoire des origines du christianisme à Rome assez exacte, quoique moins favorable aux données traditionnelles que l'archéologue romain ne s'en doute lui-même. Dans les questions de faits, pour ce qui regarde notre branche d'études, M. de Rossi est encore le guide le plus sûr qui ait mis ses lumières au

1. Roma, gr. in-4°, 1864, 1867 et 1877. — 2. Roma, 1857-61.

service du public. Nous ne saurions assez dire quelle reconnaissance lui doivent la science et l'art. C'est bien sur ses renseignements que nous marchons, sans abdiquer notre liberté de jugement [1].

Pour profiter des acquisitions dont il a enrichi la science, la tâche de ceux qui viennent après lui devra consister dans l'exécution d'une partie du programme qu'il semblait proposer aux studieux, il y a une quinzaine d'années, quand il écrivait qu'après son œuvre « resterait à tous ouvert l'immense champ des synthèses partielles [2] ». C'est une synthèse chronologique qu'il nous semble désirable d'obtenir sur des données positivement acquises, grâce à ses judicieux travaux et à ceux de ses prédécesseurs. Peu de gens semblent l'avoir compris. Il y a aussi bien des réserves à faire sur les conclusions que certains auteurs ont voulu tirer de ses œuvres, leur donnant un caractère plus strictement apologétique dans le sens catholique. Cette préoccupation confessionnelle est accentuée outre mesure dans les chapitres que l'abbé Gerbet a consacrés aux catacombes dans son *Esquisse sur Rome chrétienne*. Nous regrettons de la retrouver dans l'abrégé de la *Roma sotterranea* tenté par MM. Northcote et Brownlow en langue anglaise, puis reproduit en français par M. Paul Allard [3]. Sans contester le mérite littéraire de ces résumés, nous ne croyons pas qu'ils donnent une intelligence assez exacte des notions historiques et religieuses qui doivent ressortir de ces études. L'histoire, en définitive, conclura autrement qu'eux en plusieurs points, d'après les documents fournis par les catacombes. Le même reproche peut être adressé à un volume, d'une lecture séduisante du reste, où M. de Rougemont, avec un talent réel de vulgarisation, a esquissé le tableau des découvertes de M. de Rossi. On peut encore lire avec profit M[gr] Liverani, *Catacombe di Chiusi* [4]. Nous ne devons pas oublier la notice écrite par M. Armellini sous le titre : *Scoperta della crypta di Santa Emerenziana*, etc. (Roma, 1877).

En continuant notre revue bibliographique, nous trouvons que le cardinal Pitra a écrit de savantes dissertations de détail dans son *Spicilegium Solesmense*. En Angleterre, le Rév. Mariott a publié un assez bon volume intitulé : *The Testimony of Catacombs*, qui est un court aperçu de ses recherches sur quelques questions controversées entre les deux Églises catholique et protestante [5]. Le Rév. John Mac Caul a discuté savamment un choix d'épitaphes chrétiennes des six premiers siècles [6]. L'Amérique aussi a voulu dire son mot dans l'ouvrage intitulé : *The Catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity*, par le Rév. W. H. Withrow. Citons encore le docteur Parker, dans la douzième partie de son ouvrage : *Archæology of Rome*. M. Ludwig a publié en 1876 : *Ein Blick in die Röm. Katac.* M. Vict. Schülze a mis au jour, en 1877, un aperçu intitulé : *Die Katac. von S. Gennaro dei Poveri in Neapel.*

Il y a en cours de publication un ouvrage d'une bien autre étendue, fait par un spécialiste qui, dans la carrière de l'archéologie chrétienne, marche en digne émule de M. de Rossi. Le P. Raphaël Garrucci, de la société de Jésus, s'est déjà illustré par plusieurs travaux importants, tels que l'édition des œuvres de Jean Lheureux (*Hagioglypta Macarii*) et celle des *Vetri ornati di figure in oro* [7], monographie savante d'une catégorie d'objets trouvés dans les catacombes. Aujourd'hui il exécute un travail plus étendu, et sa *Storia dell' Arte* peut compter parmi les entreprises les plus hardies en ce genre : c'est un compendium de tous les sujets chrétiens renfermés non-seulement dans les catacombes, mais aussi dans les basiliques. On peut regretter que l'étendue des matières qu'il embrasse et la rapidité de son labeur ne lui aient pas permis de donner son avis sur la date de chacune des fresques dont il fait dessiner les lignes ou des sarcophages qu'il esquisse. Il résulte une confusion dans l'esprit du mélange de tant de monuments de toutes les époques. Ses gravures au trait par simples contours sont gracieuses à l'œil; elles ont pourtant l'inconvénient de sentir trop la même main, d'être uniformes dans leur style, et par conséquent de ne pas assez accentuer la différence des âges. Jugeant donc cette remarquable publication à notre point de vue,

1. La gratitude que nous lui devons pour notre part est doublée du fait qu'il nous a largement autorisé à utiliser une partie de ses planches, surtout celles de son *Bullettino*, que du reste nous reproduisons par d'autres procédés que les siens et sans prétentions à aucune concurrence avec ses grandes œuvres. Quand donc il nous arrivera d'énoncer un avis différent du sien, ce sera plus souvent sur des jugements et des opinions que sur des faits : encore ne le ferons-nous qu'à regret et avec tout le respect dû à son savoir comme à son caractère.

2. *Roma sotterr.* de Rossi, t. I, p. 79.

3. Chez Didier, 1 vol. in-8°, 1872.

4. Siena, 1872.

5. Hatchards, London, 1870.

6. Bell and Daldy, London, 1869.

7. Roma, 1 vol. in-fol., 1858. De ces verres dorés, dont beaucoup du reste avaient été publiés par les vieux auteurs, il nous a permis de lui emprunter quelques dessins.

nous doutons que par l'inspection de ses planches le lecteur puisse acquérir une vue nette de la succession des monuments dans l'ordre des temps, ni par conséquent un sentiment réel de l'histoire de l'art; mais il y pourra puiser des connaissances encyclopédiques. Le P. Garrucci tente ainsi l'application du beau programme qu'à diverses époques on s'est proposé à Rome depuis Bosio : celui d'une vue générale sur toutes les antiquités chrétiennes.

Nous ne mentionnons que pour mémoire les travaux publiés sur les cimetières chrétiens des autres pays, parce qu'ils ne concernent pas directement les antiquités romaines. Parmi ces écrits prime un livre d'où la préoccupation religieuse n'a point chassé le sens critique : c'est le docte ouvrage d'un Français, M. Le Blant, sur les *Inscriptions chrétiennes de la Gaule* [1], œuvre de haute importance pour l'étude comparative des expressions de la foi en diverses régions du monde romain. Ce travail magistral vient d'être complété par le même auteur en une savante *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles* [2]. On consultera avec fruit son *Manuel d'épigraphie chrétienne* [3]. On peut aussi se servir utilement, mais non avec une confiance aveugle, du savant *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de l'abbé Martigny [4]. Un archéologue allemand, M. Hübner, a récemment publié les *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, qui peuvent servir de point de comparaison aux inscriptions de l'Italie.

§ 2. *Des Cimetières souterrains et de leurs origines.*

I. Il s'est fait de tout temps et en divers pays des sépultures souterraines. Tous les bords de la Méditerranée fréquentés par les Orientaux, surtout par les Phéniciens, offrent l'exemple de nécropoles plus ou moins étendues, composées de caveaux taillés dans le roc. On y déposait les corps, soit dans des sarcophages placés sur le sol, soit sous des niches creusées dans les parois. De cette coutume l'Étrurie fournit des exemples multiples et connus de tous. On roulait ensuite à l'entrée une pesante pierre. La *cella* ne s'ouvrait plus que pour recevoir d'autres cadavres. Ceux-ci se trouvaient donc enfermés, mais ils n'étaient point murés dans les parois du caveau. Tel dut être le « sépulcre neuf que Joseph d'Arimathée avait taillé dans le roc, dans lequel il mit le corps de Jésus, après l'avoir enveloppé d'un linceul net, et à l'entrée duquel il roula une grande pierre ». (Matth., XXVII, 59 et 60.) Les *cellæ* de ce genre ne pouvaient guère servir que pour une famille; souvent elles n'étaient utilisées que pour un seul individu. Les Grecs ne brûlaient les corps qu'en circonstances exceptionnelles, en temps de guerre ou d'épidémie, par exemple. La Sicile entière peut prouver qu'ils taillaient des nécropoles dans le roc [5]. Les Romains n'étaient pas absolument étrangers à cette pratique. On a décrit des sépultures païennes de ce modèle trouvées à Rome, et peut-être celles de notre planche IV sont-elles du nombre. Partout où il y avait des roches à tailler, par exemple sur la via Flaminia ou dans les monts Parioli, modestes collines au nord de la ville, ils ont creusé des grottes funéraires. N'avaient-ils pas l'exemple des peuples qui les avaient précédés? Ils faisaient ainsi économie de constructions. Bien plus, leurs tombes en maçonnerie, monumentales, n'étaient pas autre chose que des *cellæ* bâties, remplaçant les grottes creusées. Partout où la roche manquait à la surface, faute d'accidents de terrain, on maçonnait pour ne point aller la chercher profondément sous terre. Au reste, les Romains aussi limitaient l'usage de leurs tombes à une famille, à un patron avec ses clients, à un collége funéraire composé d'un petit nombre de membres.

Les chrétiens n'ont donc fait que se conformer, avec quelques modifications, aux usages déjà reçus, lorsqu'ils ont créé des catacombes. Imitateurs des Orientaux et des Juifs, désireux peut-être d'être ensevelis comme le Christ l'avait été, pénétrés de respect pour le corps dont ils attendaient la résurrection et qu'ils auraient eu horreur de brûler à la mode païenne, ils allèrent chercher dans les entrailles du sol la roche qu'ils ne trouvaient pas à la surface; ils se creusèrent des chambres pour y déposer la dépouille des leurs, après l'avoir lavée, parfumée, enveloppée de linges ou de vêtements. Mais, à la différence de la plupart des autres

---

1. Paris, 2 vol. in-4°, 1856.
2. Paris, 1 vol. gr. in-4°, 1878.
3. Paris, 1 vol. in-12, 1869.
4. Paris, Hachette, 1865 et 1877.
5. Néanmoins la nécropole de Milo, étudiée par MM. Rossi et Bayet, est la seule connue en Orient qui ait absolument la forme, les dispositions exceptionnelles des catacombes de Rome. C'est un travail du IV° siècle, époque où, à son tour, l'Orient a pu recevoir quelques inspirations de l'Occident.

peuples, ils ne fermèrent pas le sépulcre; ils l'agrandirent même à mesure des besoins : d'où la nécessité de murer chaque corps dans une niche, ou de le clore dans une urne de pierre. La collectivité fut la règle adoptée; on appliqua le grand principe de la fraternité chrétienne; sauf exception, à la longue, on préféra le cimetière commun aux tombes isolées. Riches et pauvres voulurent reposer ensemble; on eut l'Église des morts comme on avait eu l'Église des vivants. Ce n'est pas sans une certaine vraisemblance qu'on a pu voir une sorte de catholicité exprimée par ces nécropoles illimitées, qui s'étendirent de plus en plus à mesure que l'Église elle-même grandissait. Ainsi, la pensée chrétienne se traduisait dans les faits. La synagogue, du reste, avait donné l'exemple : elle aussi était une sorte d'Église. Les juifs avaient creusé leurs cimetières dans les roches souterraines. Nous parlerons de celui qu'ils avaient au IIIe siècle sur la via Appia[1]; ils en avaient possédé un antérieurement au delà du Tibre, près de la via Portuensis, et peut-être a-t-il servi de modèle aux chrétiens eux-mêmes. Beaucoup d'entre ceux-ci n'étaient-ils pas des juifs convertis? Ainsi s'explique tout naturellement, soit par la transformation des façons de faire des païens, soit par l'imitation des mœurs juives, l'origine des catacombes chrétiennes. Si l'invention n'en fut pas exclusivement l'œuvre de l'Église, par contre l'usage s'en propagea parmi les païens eux-mêmes, grâce aux chrétiens et aux sectes orientales qui avaient fait tomber la pratique de la crémation. Dès le milieu du IIe siècle, on préféra les sarcophages contenant les corps entiers aux modestes urnes des *columbaria,* ne contenant que des cendres. Bien plus, il arriva que, par imitation, les païens à leur tour copièrent complètement la coutume des chrétiens, créant pour leur usage de petites sections d'ambulacres analogues aux catacombes, avec des tombes taillées en longueur dans la paroi. M. de Rossi les croit toutes d'époque impériale, malgré l'opinion contraire de certains antiquaires; il en conteste la communication avec les hypogées chrétiens; il croit que, si jamais il y eut rencontre fortuite de ceux-ci avec les sépultures profanes, on se hâta d'obvier aux inconvénients de cette promiscuité en bouchant les issues.

Ce jugement est plausible pour ce qui regarde les grands cimetières administrés par l'Église; mais il ne saurait être rigoureusement applicable aux petits hypogées. « La sépulture de famille, dit M. Le Blant, devait, surtout dans les temps anciens, recevoir fréquemment des initiés chrétiens là où la majorité avait gardé le vieux culte. Pendant de longs siècles, des chrétiens s'unirent à des païennes. » Unis pendant la vie, auraient-ils été partout et toujours séparés dans la mort? Cela n'est point vraisemblable. D'autre part, il serait téméraire de se fonder sur le caractère peu religieux de certaines décorations, sur la ressemblance de bien des épitaphes avec l'épigraphie classique, et même sur les scènes plus ou moins profanes sculptées en beaucoup de marbres, pour en inférer que les cryptes où ces monuments ont été trouvés étaient des sépultures païennes, car bien souvent les inscriptions et marbres antiques ont été utilisés par les chrétiens, avec ou sans la précaution de les retourner au préalable ou de les recouvrir de mortier[2].

II. Quelques personnes se sont demandé si les catacombes n'avaient pas été primitivement des carrières de pierre. A la question ainsi posée, nous répondons résolûment : Non. C'est une supposition qui n'a pu surgir que dans l'esprit de ceux qui ont jugé du fond de leur cabinet ou passé quelques heures à peine dans ces cryptes. Il y a des carrières de pierre autour de Rome, mais elles sont tout différemment disposées. On en exploite au delà de la porte Portese, sur la via Portuensis; mais elles sont beaucoup plus spacieuses et parfois imposantes par leur ampleur. Des charrettes peuvent y entrer librement pour l'exploitation; l'on y suit fidèlement les assises naturelles au niveau où celles-ci se trouvent, et l'on se garde bien de superposer les étages, comme il arrive aux cimetières chrétiens. Les voûtes énormes, arrondies, en sont soutenues par de larges piliers de place en place; elles partent souvent du niveau du sol, tandis que dans les cimetières on coupait les parois verticalement jusqu'à la hauteur de la petite voûte ou du plafond horizontal. Il y a encore des carrières à ciel ouvert, sur la via Nomentana, par exemple, au delà de Sainte-Agnès; mais là on enlève des tranches de pierre dans toute leur profondeur : c'est la colline entière qui s'en va. Tout autres sont les conduits étroits qui ont servi aux sépultures; ils sont taillés régulièrement. La pierre, si pierre il y avait, était sacrifiée au vase creusé, et non le vase à la matière qu'on en tirait. Évidemment l'ouvrier se préoccupait d'approfondir sa galerie, de perforer le sol, et non de l'exploiter, même là où, comme à Saint-Pontien, la couche avait été composée par alluvions, et

1. Voir notre chapitre V, p. 14 et 15. — 2. Voir de Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 640.

non par action volcanique. Il évitait de cuber fort; il voulait de la longueur, et non de la largeur. Les couloirs ont une largeur moyenne de 0m80 à 0m85; quelquefois ils n'ont que 0m55; rarement ils mesurent jusqu'à 1m20. La hauteur, très-variable, n'en dépasse pas toujours beaucoup celle d'un homme. Le transport de pierres de gros volume aurait été bien difficile à travers ces galeries étroites. Dans les carrefours, près des angles tournant droit et brusquement, le maniement des gros blocs serait devenu impossible. Au transport par les chevaux il n'aurait pas même fallu songer : au plus une brouette peut y circuler aujourd'hui, et peut-être le port des matériaux s'opérait-il plutôt dans des corbeilles. L'extraction par des escaliers n'était possible que pour des débris de pesanteur médiocre; par des puits ou des lucernaires, les difficultés n'eussent guère été moindres. D'ailleurs, les exploitations du genre des carrières s'opèrent par couches, par bancs et plus volontiers par coupes extérieures; on ne perd pas son temps à créer des couloirs resserrés, compliqués, faits comme à plaisir pour multiplier les difficultés et user les forces. On ne se résigne à de telles complications que dans les mines, où il faut suivre les filons pas à pas, sous peine de perdre la précieuse matière, et alors on marche irrégulièrement, au lieu de procéder avec la méthode mathématique des auteurs de nos excavations. Au contraire, ceux-ci laissaient le plus souvent la couche utilisable pour la plus commode à travailler.

Sans doute, quand on a affirmé que tous les matériaux extraits n'étaient absolument bons à rien, on a exagéré la vérité; il en était qu'on pouvait employer dans des constructions grossières, engagés dans du mortier, dans l'*opus reticulatum* par exemple, par petits fragments, à l'état de moellons. Mais, si cette supposition nous paraît soutenable, d'autre part, il faut le dire, c'étaient toujours de mauvais matériaux. Les Romains n'auraient pas fait tant de briques s'ils avaient trouvé dans les entrailles du sol et presque partout des tufs suffisamment durs. Ils en exploitaient assurément : ceux du Palatin, par exemple, ont servi à élever des murs à belles et larges assises; mais, répétons-le, les fossoyeurs préféraient les tufs de dureté moyenne, assez résistants pour que les voûtes ne s'écroulassent pas, assez tendres pour être taillés aisément. Or ces roches volcaniques, qui tiennent le milieu entre la cendre et la pierre, ne sont pas souvent bonnes à maçonner. Actuellement encore, pour réparer les éboulements dans ces cimetières, on recherche les briques et on néglige ces stucs sans résistance. Ceux-ci pourtant ont été choisis par les fouilleurs, qui évitaient avec soin les roches dures, la lave surtout.

Que devenaient donc les débris inutilisables? On dut les répandre en partie sur le sol à l'ouverture des lucernaires; mais leur masse était énorme, et nous ne voyons pas qu'ils aient été amoncelés en montagnes au-dessus des cryptes. Un grand nombre des premières galeries ont été remplies de matériaux extraits des galeries nouvelles par les fossoyeurs du IVe siècle principalement. Cette manière de se défaire de leurs décombres prouve qu'ils ne tiraient pas profit de la plupart de ces matériaux, dont au reste il est facile de constater aujourd'hui l'inutilité, quand les fouilleurs modernes sont parvenus à les retirer à grands frais des nécropoles.

III. On a longtemps soutenu que les cimetières souterrains étaient d'anciennes carrières de pouzzolane agrandies. Encore là il faut revenir à l'examen du sol. Cette opinion, qui date de loin, a été accréditée par certaines expressions mal comprises du *Livre pontifical* et des *Actes des Martyrs*, où il est parlé d'*arenarium*, de *crypta arenaria*. On doit tout d'abord établir une distinction entre ces deux expressions. *Crypta arenaria* désigne une crypte maçonnée ou creusée soit dans des terrains sablonneux, soit dans le voisinage de ces terrains. Or beaucoup de ces stucs sont plus ou moins sablonneux. C'est ce qu'a démontré habilement M. Michel de Rossi, par un examen philologique des passages cités et par une étude géologique des terrains indiqués. L'*arenarium* est une carrière de sable; le plus souvent, le sable romain étant volcanique, c'est une carrière de pouzzolane, matière ainsi nommée de Pouzzoles en Campanie, d'où l'on en extrait de qualité supérieure. Il y a un grand nombre de ces mines de sable dans le voisinage des diverses catacombes. Celles-ci y aboutissent souvent; elles traversent des couches plus ou moins épaisses de matériaux friables. Qu'accidentellement on ait extrait du sable propre à la construction, c'est dans l'ordre des choses probables : on ne jette pas ce qui est utile et qu'on a eu l'occasion de manier. Mais on ne creusait pas des cimetières dans le but d'exploiter de la pouzzolane; au contraire, on évitait les filons de matière trop friable. C'est donc le tuf granulaire qu'on perforait de préférence. Si parfois on était amené à faire des sépultures dans les arénaires, on était obligé de soutenir les voûtes par des maçonneries, de dresser des parois verticales artificielles, la chambre de pouzzolane ne pouvant être

taillée verticalement; il fallait bâtir enfin les tombes elles-mêmes, en diminuant la largeur de l'excavation des deux côtés de la galerie. L'emplacement du cadavre, le *locus*, ne pouvait être essayé dans le sable sans qu'il en résultât des éboulements presque immédiats. Or les maçonneries sous terre sont relativement assez rares. Les anciens ont pu utiliser ainsi accidentellement quelques tronçons d'arénaires; mais ce système, plus coûteux que la taille dans la roche vive, n'était pas préféré, tant s'en faut! Ainsi se trouve aujourd'hui résolu, par un examen scientifique, un doute qui avait embarrassé longtemps les archéologues, et dont Bottari s'était fort préoccupé. Les opinions religieuses n'ont rien à voir dans cette question de fait. La sépulture dans le sable était l'exception gênante; celle dans le tuf était la règle très-sagement observée. Les aboutissants aux arénaires n'étaient que des moyens d'échapper en cas de poursuite, ou peut-être des dégagements pour les matériaux d'excavation. Mais si les catacombes n'étaient pas plus des carrières de sable que des carrières de pierre, pourtant les travailleurs qui les creusèrent pouvaient se rencontrer parfois avec les carriers et les mineurs. Les caves de sable ne sont guère moins considérables, sous le sol romain, que les cryptes sépulcrales tout autour de Rome. Les arénaires sont célèbres, eux aussi, dans les annales du martyre, des chrétiens y ayant été enfermés et murés pour y mourir de faim, ainsi qu'il est arrivé dans le voisinage des catacombes de Thrason, sur la via Salaria; d'autres croyants, plus nombreux, ont été condamnés à en tirer du sable, servitude qui s'appelait la condamnation aux mines (*ad metalla*).

Concluons donc que la seule supposition admissible est l'intention, chez les chrétiens, de creuser une nécropole, fût-ce au prix d'onéreux sacrifices, avec grande dépense de temps et de patience, poussés qu'ils étaient par le sentiment religieux, inspirateur de ce qui est grand. Sans doute, le fait peut surprendre par l'étendue qu'il a acquis; mais il n'est pas unique, puisqu'on trouve ailleurs des nécropoles immenses. Celles de l'Égypte ont de quoi frapper aussi par leur majesté, et, sans aller si loin, n'a-t-on pas celles de Sicile? Elles nous ont causé un de nos premiers étonnements dans ce genre. Les chrétiens ont agrandi la demeure de leurs morts à mesure des besoins. Dans un usage primitivement adopté par choix ils trouvèrent ensuite une sécurité relative, une manière non de cacher absolument leurs sépultures (c'était aussi inutile qu'impossible), mais de se laisser oublier autant que faire se pouvait. En temps de persécution, ils y jouirent de la paix pour eux-mêmes et pour leurs morts; quand ils y firent de petites assemblées d'un caractère religieux, ils y trouvèrent le recueillement, le mystère si séduisant pour les imaginations, un ensemble de circonstances favorables et d'émotions sérieuses qui leur donnèrent le goût de continuer. La préférence pour les tombes murées semble s'être perpétuée jusqu'à nos jours en pays italien, car ce qu'on ne fait plus qu'accidentellement dans des caveaux souterrains, on tient encore à le répéter dans les chapelles ou sous les portiques des cimetières actuels. Là, dans l'épaisseur de la maçonnerie, sont ménagées des cases analogues à celles des catacombes, luxe onéreux qui n'est pas compensé par l'économie d'espace et de terrain, et qui semble une transformation de la nécropole primitive, tant les usages ont peine à mourir!

IV. Quelques *définitions* sont nécessaires pour plus de netteté dans l'étude qui va nous occuper. Le mot grec κοιμητήριον, d'où les Latins ont fait *cœmeterium* (on trouve une fois *accubitorium* et *cubile*), et d'où est venu notre terme *cimetière*, s'appliquait tout d'abord à l'ensemble des tombes, à la localité où elles étaient établies; mais il avait aussi une acception plus restreinte, puisqu'il désignait accidentellement une seule tombe [1]. Ce *dormitorium* (dortoir) pouvait en effet avoir des applications individuelles aussi bien que collectives. Le mot *dormitio* en était une variante. Le *depositorium*, ou la κατάθεσις, avait une acception limitée appliquée à chaque défunt. Tandis que les païens disaient *æterna domus, somnus æternalis, nox æterna,* les chrétiens préféraient dire : *requietorium, locus dormitionis, cubiculum,* lieu de repos, de sommeil, de coucher, expressions qui rendaient la pensée évangélique et impliquaient le sentiment de l'immortalité.

Catacombe est une désignation qui n'était nullement utilisée dans les premiers siècles, si ce n'est à partir de la fin du IIIe peut-être, pour indiquer un lieu spécial, très-restreint, celui sur lequel s'élève actuellement l'église de Saint-Sébastien hors des murs. Ce n'est pas le seul cas où le nom de la partie s'est appliqué abusivement au tout. Une des moins improbables étymologies de ce mot est le grec κατα (selon) et κύμβος (creux), nullement τύμβος (tombe). D'autres le font dériver de *cubare*, être couché, par ana-

1. Voir le P. Garrucci, *Hagioglypta Macarii*, p. 61. — Comparer de Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 428.

logie avec *cubile* (couche). *Ad catacombas* équivaudrait ainsi à *cata accubitoria*. Ces couches mortuaires, ces cimetières, étaient multiples : on en comptait autant que de plateaux distincts autour de la ville. En s'agrandissant, ils formaient des groupes importants, rapprochés, sans se rejoindre pourtant. Chaque groupe prenait un nom spécial, emprunté soit aux possesseurs primitifs du sol, protecteurs de la communauté, soit à des saints et martyrs qui y avaient trouvé le repos, soit enfin à quelque pape qui l'avait administré personnellement, comme ce fut le cas de Calliste.

Généralement parlant, les cimetières se composaient d'*ambulacres* et de *cubicula*. Les ambulacres étaient les corridors ou galeries le long desquels étaient creusées les tombes (V. planche III, fig. 4 et 6). Le *cubiculum* était proprement la chambre, le caveau funèbre, qui pouvait lui-même contenir plusieurs tombes (*Id.*, fig. 5). Le mot *crypte* désignait généralement un groupe d'ambulacres et de *cubicula*, principalement d'ambulacres. Il pouvait y avoir plusieurs cryptes dans un même cimetière; les galeries en faisaient communiquer entre elles un grand nombre. Parfois néanmoins ce mot de *crypte* pouvait désigner soit un seul *cubiculum*, soit même simplement une petite excavation à côté de plus grandes [1]. Chaque période ajoutait des cryptes nouvelles à celles des siècles précédents. A mesure que la place venait à manquer, on serrait les rangs, ou bien la dévotion cherchait les lieux consacrés par la présence d'un martyr, et alors il y avait comme surcharge [2]. Le nom d'*hypogée* s'appliquait rarement aux cata combes; il désignait une crypte au-dessous d'un tombeau à ciel ouvert.

Le *locus* (on dit maintenant *loculus*, mais ce mot est rare dans l'antiquité) pouvait désigner exceptionnellement un groupe de sépultures. Ordinairement il est l'emplacement taillé dans la roche (V. planche III, fig. 1 et 2) pour y engager le corps comme dans un cercueil [3]. Le plus souvent le couvercle de ce cercueil de pierre s'ouvrait par le côté (V. fig. 4-6). Le *locus* est un peu plus large à la tête que vers les pieds; il ne servait jamais deux fois, à ce qu'on croit du moins. Le couvercle ou la tablette (*tabula*) portait le nom de *titulus*, parce qu'on y gravait l'épitaphe. Ce cercueil de tuf était ordinairement taillé à la mesure exacte du corps, surtout comme longueur. A en voir l'étroitesse, on est frappé du peu de place qu'il faut à la dépouille humaine. Le *locus* des plus anciennes galeries est pourtant plus large d'ordinaire que celui des plus récentes. On le rencontre partout, aux quatre parois des *cubicula*, souvent sous les *arcosolia;* mais il est presque la seule forme de tombe pratiquée dans les parois des ambulacres. On échelonnait ces emplacements par rangées, depuis trois jusqu'à huit ou dix sur la hauteur. La moyenne est de quatre ou cinq. Parfois le *locus* s'appelait *bisomum*, quand il était double, ou *trisomum*, quand il était réservé à trois cadavres juxtaposés et séparés par des parois fort minces. Il est même question de *quadrisomum*, ou lieu à quatre places. Dans les endroits où la pierre était solide, on pouvait faire des tombes plus grandes; mais il est douteux que des *polyandres* aient été construits pour contenir plusieurs cadavres pêle-mêle [4], même en temps de persécution. M. de Rossi n'admet pas qu'il y ait eu promiscuité dans la mort, quoique d'autres auteurs aient parlé de deux corps dont les têtes étaient placées à l'opposite l'une de l'autre. Ce que l'on a pris pour des polyandres n'était probablement que des ossuaires formés par le rapprochement de débris humains longtemps après que les chairs en avaient été consumées.

Dès le Ier siècle, mais surtout à partir du IIe, les Romains employèrent le sarcophage. Celui-ci était une longue urne ou cercueil de marbre, de pierre ou de terre cuite, dans lequel on pouvait déposer les corps sans les caser dans la muraille (V. planches XXI, XXXVIII, XL, XLII, XLIII, XLIV, XLV, etc.); mais ce nom n'était pas bien approprié aux idées chrétiennes, à cause de l'étymologie du mot (σαρξ et φαγος, mangeur de chair). Nous verrons employer les expressions *depositio, dormitio;* elles convenaient à des gens qui pouvaient dire : *non obiit, haud mortuus* (il n'est pas mort). Ailleurs on préférait

1. Ainsi dans les épitaphes suivantes, recueillies par le P. Marchi : *Undecima crypta Gregorius :* Dans la onzième crypte Grégoire (repose). *In crypta noba* (nova), *retro sanctus* (sanctos) *emerunt se :* Tels achetèrent pour eux-mêmes, dans la crypte nouvelle, derrière les saints (un emplacement).

2. Ainsi, en 426, époque de dévotion superstitieuse, Gennarius et Brizia se firent creuser une place devant la tombe de sainte Émérite, *locum ante domna Emerita.*

3. Les termes de *locus, cubiculum, sepulcrum, sarcophagus*, étaient usités chez les païens, auxquels les chrétiens n'ont eu qu'à les emprunter. Il en est de même des mots de *memoria* et de *domus æterna*, quoique celui-ci semble en opposition avec la doctrine de la résurrection.

4. Le P. Marchi a dit avoir ouvert des tombes dans lesquelles il croyait voir des fragments de corps à côté de squelettes entiers. Il supposait que ces débris avaient été arrachés aux bêtes du cirque. Marangoni avait déjà fait des suppositions semblables en trouvant des ossements entremêlés de plusieurs corps. Ces rencontres paraissent résulter non d'ensevelissements primitifs, mais d'*ossuaires* construits après coup, pour y déposer les restes de squelettes qu'on était parfois obligé de déranger en remaniant d'anciennes galeries. (Voir M. de Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 165.)

dire *arca*, en grec πύελος, dont les Italiens ont fait *pilo*. Saint Augustin convenait à regret que le nom généralement reçu était celui de *sarcophage*. Les poëmes de Prudence en fournissent des exemples. Ce n'est pourtant pas pour dévorer les chairs que quelques-uns enveloppaient le cadavre d'une couche de chaux : ils préféraient le conserver avec des aromates ; mais, quand les parfums et l'embaumement n'étaient point pratiqués, la chaux pouvait sembler utile comme désinfectant.

Le nom d'*arcosolium* est donné à ces excavations semi-circulaires creusées dans les flancs d'un ambulacre ou d'un *cubiculum*, qui étaient arrondies en voûte (*arcus*), soit pour plus de solidité de construction, soit pour permettre au *fossor* de se placer lui-même quand il creusait le *solium* [1] ou lit funèbre taillé dans le roc sur lequel devait être déposé le cadavre (V. pl. III, IV, VI, XIV, etc.). Une petite paroi de séparation était souvent établie sous le même *arcosolium* pour y placer des tombes géminées. Derrière encore, dans la muraille du fond, on creusait au besoin des *loculi*, surtout pour les enfants de la famille. Parfois on fermait le vide de l'*arcosolium* par une grille en marbre, ou *transenna*, ce qui en faisait comme un sanctuaire. La sépulture, du reste, n'était pas toujours établie dans l'épaisseur des parois : elle était souvent creusée sous le sol des galeries et des caveaux. C'est ce qui eut lieu surtout au IVe siècle, quand les places ordinaires étaient occupées déjà. Alors une plus épaisse plaque de marbre posée horizontalement servait de clôture. On l'appelait *mensa* (table). On trouve aussi la *mensa* sur les *loci* d'ancienne date, creusés à l'imitation de sarcophages, de façon à ce que le couvercle fût posé dessus, et non latéralement.

L'inscription (*titulus*) peinte ou gravée sur la *tabula* variait beaucoup, selon les temps. Elle contenait presque toujours le nom du défunt, souvent celui des personnes qui lui avaient fait creuser une tombe, volontiers un terme d'affection, parfois une pensée religieuse, une date et plus souvent l'âge du mort. Des épitaphes païennes, retournées ou mutilées, ont été utilisées pour les sépultures chrétiennes.

Les *lucernaires*, appelés aussi *luminaires*, sont des puits ordinairement de forme carrée, d'autres fois arrondis, qui descendaient obliquement de la surface du sol aux divers étages du cimetière, et qui servaient à éclairer plus ou moins, à aérer les cryptes et les ambulacres. Ces prises d'air, nécessaires toujours, se sont surtout multipliées dans les temps de paix qui ont succédé aux persécutions, soit parce qu'alors on tenait à embellir et à fréquenter les cryptes, soit parce qu'on ne craignait plus rien des yeux profanes. On a quelques exemples de cryptes ingénieusement éclairées, plusieurs à la fois, par un seul lucernaire. On en mettait volontiers près des tombes célèbres. Les puits qui avaient servi à l'extraction des matériaux étaient aussi maintenus dans la même intention d'aération et d'éclairage. Les Romains ménageaient ainsi des *cuniculi* dans les travaux civils d'un genre analogue. Les lucernaires n'ont rien de commun avec les immondes *puticuli* où les Romains jetaient pêle-mêle les cadavres des esclaves et de la misérable plèbe; ils aboutissaient à une cité souterraine admirablement organisée, et non à un charnier.

Le nom de *memoria* s'appliquait à la tombe même, parce qu'elle rappelait le souvenir du défunt, mais plus particulièrement au petit monument (*cella, cellula*) qui, sur l'*area* ou terrain à ciel ouvert, était construit en commémoration des plus illustres morts, surtout des martyrs : d'où le terme de μαρτύριον donné souvent aussi à ces édifices.

§ 3. *Conditions légales des cimetières romains.*

Les cimetières de l'ancienne Rome sont tous en dehors de la ville. De tout temps les lois l'avaient ainsi voulu, par mesure d'hygiène sans doute, et aussi pour ne pas immobiliser des propriétés importantes. Les tombeaux eussent empiété sur les habitations. Les Antonins, Dioclétien, Théodose, Justinien, renouvelèrent les anciennes prescriptions à cet égard. Si donc il y eut des sépultures isolées en dedans des murs, ce ne fut que par exception et par contravention. L'enceinte de Servius Tullius avait été dépassée par les habitations, puis remplacée par celle d'Aurélien. C'est donc en dehors de celle-ci qu'il faut chercher

1. L'un des premiers exemples de ce nom est dans une inscription où on lit : *Domus æternalis Aur. Celsi et Aur. Ilaritatis compari mees* (sic) *fecimus nobis et nobibus et amicis arcosolio cum pareticulo suo in pacem* (Nous fîmes pour nous et nos amis l'*arcosolinm* avec sa petite paroi. En paix).

les tombes soit païennes, soit chrétiennes. Nous n'avons pas à nous occuper ici des premières; chacun d'ailleurs en a une connaissance au moins superficielle. Qui n'a entendu parler de ces voies romaines, notamment de la via Appia, bordées de tombes souvent fort riches, et offrant jusqu'à plusieurs lieues de distance, tout autour de la grande cité, l'image de faubourgs habités par des générations éteintes? Le regret de mourir faisait rechercher ainsi jusqu'après la mort la société des vivants; on voulait éveiller le souvenir même des indifférents. Toute autre fut la tendance de ceux à qui le Christ avait appris l'humilité, et qui d'ailleurs ne songeaient qu'à revivre dans un monde supérieur. Ce que les païens avaient exhibé au soleil, le long des grands chemins, beaucoup de chrétiens le cachèrent, pendant quatre siècles, dans les entrailles du sol. Non pas partout cependant, car en une foule de localités le sol ne se prêtait qu'aux inhumations à fleur de terre, et, près de Rome même, l'*area* des cimetières souterrains a été trouvée occupée jusqu'à la surface par des sépultures établies au grand jour. Entre le premier et le troisième mille, dans plusieurs directions, ils disséminèrent leurs nécropoles visibles ou invisibles : c'est là que les anciens documents écrits en mentionnent l'existence; c'est là qu'on les retrouve pour la plupart. Du troisième au sixième mille, il ne s'en rencontre guère. Puis viennent les cimetières des bourgades; ils sont espacés comme celles-ci à diverses distances. Ces indications répondent aux exigences légales et aux convenances d'une population de persécutés qui ne pouvaient inhumer trop près ni porter trop loin les cadavres des leurs.

A ces distances de Rome, les chrétiens, disposant de couches de tuf granulaire volcanique particulièrement propres à l'excavation de galeries et de caveaux souterrains, établirent leurs nécropoles dans l'épaisseur des collines et des plateaux élevés, taillant avec une horizontalité calculée divers étages de souterrains, ordinairement entre 10 et 15 mètres de profondeur, parfois à 20, quelquefois à 3 ou 4 seulement. Ils formèrent ainsi divers groupes de cimetières distincts les uns des autres, séparés tout au moins par les vallées, dans des roches qui ne gardent pas les eaux, évitant les vallons, à plus forte raison le Tibre. Les catacombes sont prises dans l'épaisseur des plateaux, et assez souvent entre les routes. Les amis du merveilleux et de l'exagération ont seuls pu dire qu'elles communiquaient toutes les unes avec les autres.

Mais sous quel régime légal les sépultures chrétiennes pouvaient-elles être créées et maintenues? C'est le grand mérite de M. J. B. de Rossi d'avoir jeté pleine lumière sur ce sujet [1]. Légalement les cimetières chrétiens participaient aux mêmes sécurités qui étaient assurées aux sépultures païennes. On sait quel respect les anciens avaient de la mort : la loi civile, en assurant aux tombeaux un caractère religieux, leur assignait l'inviolabilité dont étaient dépourvues les simples propriétés privées. Or le seul fait d'y apporter un cadavre donnait à un lieu ce caractère religieux. Le monument, le champ ou le terrain (*area*) qui le contenait, la loge du gardien, le lieu où l'on brûlait les corps, le *triclinium* pour repas funèbres, les jardins, s'il y en avait, le sol entier au-dessous pour creuser des hypogées, tout cela pouvait être immobilisé en droit : de sorte qu'en vain le fonds était vendu ou changeait de maître par héritage, par donation, l'inviolabilité restait à la partie nettement délimitée par des bornes; l'usage ne pouvait en être enlevé aux intéressés. Il est vrai que le caractère religieux, au sens strict, ne passait peut-être pas des tombes à toutes les annexes, ni de l'hypogée à tout ce qui se trouvait au-dessus, à la superficie du sol; mais tout cela était considéré d'ordinaire comme partie intégrante du lieu de sépulture, et la conséquence était bien l'inviolabilité. Les païens pouvaient créer des cimetières collectifs. Par exemple, les riches consacraient parfois un terrain à la dépouille des pauvres. Les chrétiens ont bénéficié de ce droit pour l'usage de leurs communautés. Ceux d'entre eux qui possédaient un lieu de sépulture, après avoir donné l'hospitalité à leurs coreligionnaires défunts, pouvaient, par testament, délimiter l'*area* consacrée à ces sépultures; ils le pouvaient sans faire intervenir leur caractère de chrétiens pour cela : c'était chose permise à tous. On annexait, si l'on voulait, des terrains entiers, des vignes et jardins parfois assez étendus, à l'*area* très-limitée de la tombe première. C'est ce qui explique l'extension qu'ont pu prendre certains hypogées chrétiens. On avait souvent la disposition de grands espaces pour les creuser; mais, dans les terrains les plus étroits, on pouvait encore installer tout un cimetière. M. Michel de Rossi a calculé que, sous un sol de 125 pieds de côté, on pouvait creuser 800 mètres de galeries en trois étages, ce qui devait suffire à douze cents cadavres environ. On comprend que les chrétiens n'abusassent pas des libertés que parfois ils auraient pu prendre sous terre,

1. Voir *Roma sott.*, t. I, p. 101; t. III, p. 507.

où les vérifications n'étaient pas toujours faciles, et qu'ils se soient, dans le principe surtout, strictement tenus dans les limites des propriétés que la loi leur assurait. Comme le *collége des pontifes* païens devait intervenir aux inhumations dans les cas où le cadavre aurait dû reparaître à la face du soleil, c'est-à-dire après les sépultures provisoires et dans les translations de corps qui exigeaient des sacrifices d'un rite idolâtre, on conçoit que les chrétiens, désireux de sauvegarder leur liberté dans la pratique de leurs propres rites mortuaires, évitassent les transferts de corps d'un lieu à un autre : ils voulaient éluder l'intervention des pontifes [1]. Mais cela même peut aider à deviner pourquoi les chrétiens préférèrent, avant Constantin, les cimetières souterrains aux autres : ils pouvaient y opérer tous les déplacements nécessaires, *sans que le corps vît la lumière du soleil*, c'est-à-dire sans s'exposer à l'intrusion du pontife païen.

Tous ces détails sont doctement développés dans la *Roma sotterranea* de M. de Rossi [2]. Ce que nous venons de dire s'applique à l'existence légale des cimetières en eux-mêmes, en dehors du caractère propre de ceux qui en profitaient. Il nous reste à examiner à quel titre les chrétiens pouvaient posséder.

Avant Constantin, ce n'est pas en qualité de chrétien qu'on put être propriétaire des cimetières. En effet, si, jusqu'à la persécution de Néron, puis jusqu'à celle de Domitien et peut-être jusqu'à Trajan, les chrétiens eurent une existence presque légale entre des crises de proscription, c'est qu'ils étaient encore, du plus au moins, considérés comme secte juive. Or les juifs, tolérés avec leur culte de leur vivant, l'étaient à plus forte raison après leur mort : ils avaient une place dans les lois. Il n'en était pas de même des chrétiens considérés comme tels : déjà sous Domitien on distinguait leur cas de celui des juifs. Ceux-ci accidentellement étaient accusés de superstition; les chrétiens l'étaient d'athéisme, c'est-à-dire d'hostilité aux dieux du paganisme et aux autres religions reconnues. Nerva, en prohibant la poursuite de ces prétendus athées, ne fit pourtant pas tomber ce genre d'accusation; on le reprit sous Trajan, qui, tout en défendant à Pline de les rechercher, ordonnait de les punir « quand ils étaient convaincus d'être chrétiens ». Accusations et persécutions devinrent légales par cette simple réponse d'un empereur aux questions de son proconsul. L'on ne confondit plus dès lors les chrétiens avec les juifs; on protégea même les juifs contre les chrétiens, ou plutôt on écouta les premiers, qui avaient une existence légale, dans leurs calomnies contre les seconds, qui n'en avaient pas. Jusqu'à Trajan, néanmoins, un cimetière chrétien pouvait bénéficier des immunités accordées aux juifs. Un adorateur du Christ, tout aussi bien qu'un israélite, aurait pu spécifier sur sa tombe qu'il en réservait l'usage *à ceux qui appartenaient à sa religion* [3]. C'est la formule d'une épitaphe trouvée il y a quelques années dans le voisinage d'un hypogée chrétien : aussi s'est-on demandé, sans en être certain, si cette inscription, unique du reste dans son genre, ne serait pas chrétienne.

Il y a donc une distinction à établir, selon les temps, dans l'étude des conditions d'existence des cimetières chrétiens. Saint Paul avait pu prêcher à Rome, pendant deux ans, « en toute liberté (de parole) et sans aucun empêchement » (*Act.*, XXVIII, 31); et de même il est indubitable que, pendant tout le premier siècle, les disciples qu'il avait faits ont pu profiter de l'inviolabilité que la loi romaine reconnaissait aux sépultures en général. Aussi trouve-t-on que les parties les plus anciennes des cimetières chrétiens avaient des entrées visibles sur les grandes routes, en vue de tous. Les abords en étaient maçonnés avec luxe parfois. Nous constaterons ces détails par l'étude de l'hypogée de Domitille [4]. Il est démontré, du reste, comme nous l'avons vu plus haut, que les sépultures chrétiennes ne furent pas toutes souterraines, qu'il y en eut aussi à la surface des *areæ*. C'est un fait incontesté pour celles de Carthage, par exemple, où le terme d'*area sepulturarum* était usuel parmi les écrivains sacrés. Il en fut de même en Ombrie [5] et ailleurs. Naturellement, dans les cimetières à ciel ouvert, on usait de plus de réserve que dans les autres. Les épitaphes devaient être conçues de manière à ne pas donner ombrage aux païens; les symboles religieux devaient être rares, ou nuls, ou cachés à l'intérieur des sarcophages eux-mêmes. Mais ces précautions ne valaient pas les mystères de galeries obscures que les autorités civiles étaient

1. M. Gaston Boissier, dans son article *sur le cimetière de Calliste* (*Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1869), fait cette observation curieuse que « les pontifes païens, chargés de tout ce qui concernait les sépultures, devaient veiller au respect de celles des chrétiens ». Si on profitait de leur protection réduite aux généralités légales, on eût été fort embarrassé de leur action directe.

2. T. I, deuxième partie, et t. III, troisième partie.

3. *Ad religionem pertinentes meam* (*Bullettino di Archeologia cristiana* de Rossi, année 1865, p. 54)

4. Voir notre planche XII et le texte qui l'accompagne, p. 60 et suiv.

5. *Bull. di Arch. crist.* de M. de Rossi, 1871, p. 82 et suiv.

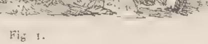
seules en droit de pénétrer et où la populace hostile ne s'aventurait pas. Aussi creusa-t-on des catacombes partout où la nature du sol le permit, en Étrurie, à Naples comme à Rome. On les appelait *cryptæ* ou *arenariæ*. Mais, avant que l'emploi des cryptes fût généralisé, les convertis d'origine païenne, ceux de Rome surtout, n'ont pas dû passer brusquement à des usages si nouveaux pour eux, orientaux même. Malheureusement ce qui est à la surface du sol subit plus gravement les ravages et la destruction. Après tant de siècles, il n'a été conservé qu'un bien petit nombre de sépultures visibles du dehors; encore plusieurs ont-elles des entrées basses sur le flanc d'une colline donnant accès à un cimetière. Les *cellæ* à l'air libre étaient plus exposées que les autres. Sont-ce les fureurs des païens en temps de persécution qui les ont fait disparaître? Le respect des morts sauvait ordinairement de ces désastres, mais pas toujours [1]. Le mal que les païens n'avaient que commencé, les barbares de toute sorte le continuèrent, y compris ces barbares modernes qui sont les habitants de l'*Agro romano*, bergers abruzzais en *transhumance, campagnuoli* ignorants des gloires du passé, vignerons sans souci de l'histoire; sans parler de l'incurie qui finit par désintéresser les maîtres du pays de tant de souvenirs augustes! Les *memoriæ* mêmes que la dévotion du IV[e] siècle éleva sur les tombes principales ont presque toutes disparu, sauf quelques-unes transformées en basiliques.

Une autre cause de destruction des sépultures pratiquées dans des constructions à la superficie du sol est leur fragilité relative. Par les rares traces qu'on en a retrouvées, on a pu constater que, pour y ménager l'espace, on y superposait les corps comme dans des casiers séparés par de simples lames de marbre. Celles-ci, rangées en rayons horizontalement, formaient jusqu'à huit ou dix étages entre des pilastres de maçonnerie.

Les gravures ci-dessous indiquent : 1° une vue de tombes à la superficie du cimetière de Calliste, derrière la petite basilique de Saint-Sixte et de Sainte-Cécile; 2° une section verticale dans l'une de ces tombes à plusieurs étages superposés.



Fig 1.



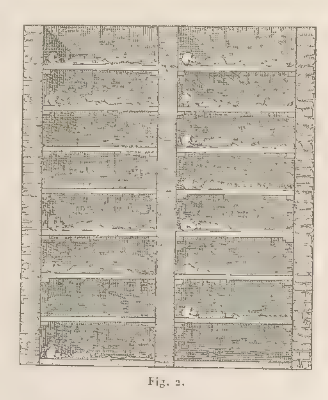


Fig. 2.

Des procédés analogues furent adoptés sous les portiques des basiliques; sous leur pavage aussi on plaça des lames de marbre distancées les unes au-dessus des autres, de manière à y former des cases funéraires. Encore aujourd'hui, en Italie, souvent on mure les cadavres dans des compartiments superposés et qui se touchent les uns les autres. Il y avait aussi d'autres manières de procéder plus rapprochées de nos mœurs. C'est ainsi que l'on bâtissait des tombes au-dessus de chaque corps, quand on ménageait moins les matériaux et l'espace [2]. Le danger de destruction était moindre pour les sépultures privées que

1. Tertullien parle de cadavres arrachés à la tombe et traînés par lambeaux dans les rues (*Apol.*, XXXVII).

2. C'est en province qu'il faut aller chercher les restes des cimetières *sub Dio*. Ainsi de celui de *Julia Concordia*, récemment découvert près de Venise et exploré par M. Bertolini. On peut en voir la vue d'ensemble dans le *Bull. di Arch.* de M. de Rossi (1874, tav. IX). Les tombes, isolées les unes des autres, étaient de grands cercueils de pierre surmontés d'un

pour celles qui étaient connues comme appartenant à l'association des chrétiens. Aussi n'est-il point difficile de comprendre la sécurité qui était garantie à ceux-ci quand, peu nombreux encore, ils pouvaient trouver leur dernier repos dans la propriété de quelque frère riche. Point n'était besoin d'autorisation exceptionnelle. La loi qui rendait inaliénables les tombeaux païens empêchait aussi les sépultures chrétiennes d'être arrachées aux familles, aux clients, aux amis à qui le premier propriétaire les avait destinées. Ainsi dut-il en être, du plus au moins, sans réglementation spéciale, pendant la première partie du IIe siècle.

Bien autrement compliqué semble le problème qui se pose quant à la légalité des cimetières collectifs, tels que le IIIe siècle les vit se développer, et lorsqu'ils prirent des proportions aussi grandes sous terre que l'Église elle-même en prenait dans la société romaine. Il a été résolu clairement par M. de Rossi, qui a montré le développement libre des associations funéraires dès la seconde moitié du IIe siècle. Les empereurs toléraient les réunions des petits (*tenuiores*), qui mettaient leurs économies en commun pour s'assurer une sépulture, sortes de sociétés de secours mutuels d'un genre limité. Permission leur était donnée, même sous le despotisme impérial, de se réunir une fois par mois. Les chrétiens se constituèrent, à leur exemple, en collége funéraire. La contribution mensuelle que payaient les associés païens en pareil cas fut volontiers soldée par eux. Tertullien dit que chacun apportait « une modeste cotisation mensuelle, s'il le pouvait et s'il le voulait, pour nourrir les pauvres et les inhumer [1] ». A peine les communautés chrétiennes avaient-elles besoin de se déguiser : n'étaient-elles pas visiblement semblables à la majorité des sociétés de pauvres gens, d'esclaves, d'affranchis, qui obtenaient la tolérance de la pitié dédaigneuse des maîtres? Garder aussi longtemps que possible à leurs cimetières le titre et les immunités de sépultures privées, puis, quand le caractère collectif devenait impossible à cacher, se déclarer association funéraire, voilà donc la marche que devaient adopter les chrétiens. C'est pourquoi, si les plus antiques hypogées portent le nom de quelque ancien patron, de quelque donatrice [2], au contraire, les cimetières les plus tardifs se ressentent du caractère collectif qu'ils avaient acquis. La profession du christianisme était prohibée, mais le *corpus christianorum* pouvait être reconnu comme collége; ses représentants, évêques ou diacres, pouvaient passer pour *quæstores, actores,* dudit collége. Cette interprétation supposait quelque tolérance. La lettre de la loi était sauvée, l'esprit ne l'était pas. C'est ce qui explique que, sans nouvelles dispositions légales, quelques empereurs purent défendre de se réunir (*coire*) aux cimetières. Il suffisait pour cela de constater la qualité, le caractère de religion illicite, dans ces assemblées d'associés. Ainsi, c'est à l'Église proprement dite que Valérien défendit l'entrée des nécropoles, au milieu du IIIe siècle [3]; c'est aux évêques, mais considérés comme *quæstores collegii*, que Gallien les rendit; c'est au corps des chrétiens, parce qu'ils étaient chrétiens, que Dioclétien les confisqua. Constantin, dans un de ses édits de réhabilitation, a déclaré que ceux-ci étaient « connus pour posséder comme corporation, c'est-à-dire comme Église, et non comme hommes privés seulement ».

Fait plus digne de remarque, Alexandre Sévère avait maintenu aux chrétiens l'usage exclusif d'un lieu de réunion qu'ils avaient au *Transtevere*, et Aurélien, sur la demande de l'Église d'Antioche, expulsa Paul de Samosate, devenu hérétique, d'un local appartenant à une association tolérée. En général, les em-

pesant couvercle en forme de toiture, avec des acrotères aux quatre angles. Les épitaphes contenaient des clauses contre l'intrusion de cadavres étrangers, sous peine d'amendes à payer à l'autorité civile ou même à l'Église (IVe siècle). Les barbares ne les ont pas moins violées. Mais revenons à Rome. Là aussi il y eut, visibles du dehors, des tombes en forme de toit ou indiquées par des stèles. Il y en eut en forme de petits édifices, *teguria*, dont l'architrave et le toit étaient supportés par quatre colonnes reliées par des *transennæ*, sortes de grilles de marbre. Ces ensembles de bâtiments, entourés de jardins, se développèrent surtout après la paix de l'Église; mais déjà auparavant on pouvait construire légalement, dans les *areæ*, de petits édifices *custodiæ monumenti* ou loges et habitations de portier, *triclinia* pour les repas commémoratifs, demeures de *fossores*, escaliers de descente. (Voir de Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 462.)

1. *Modicam stipem menstrua die, etc.* (Tert., *Apol.*, c. 39.)

2. Pour n'en citer qu'un exemple célèbre, le cimetière dont Calliste eut plus tard l'administration semble n'avoir été, dans le principe, que le lieu de sépulture de la *gens Cæcilia*, de la *gens Jallia, Cornelia, Pomponia,* etc. Il pouvait arriver que, sans y avoir eux-mêmes leur sépulture, des membres riches de l'Église prêtassent un de leurs terrains aux frères, imitant en cela, du reste, ces patrons païens qui se faisaient protecteurs en payant une cotisation à quelque collége de petits, en lui léguant même des valeurs. Beaucoup des clients et des affranchis ne se réclamaient-ils pas du nom de leur patron patricien? Ainsi, malgré la rencontre de noms illustres aux catacombes, pourrait se trouver plus vraie qu'on ne le dit aujourd'hui l'opinion, anciennement reçue dans l'Église, qu'elle ne s'était guère recrutée que parmi les *tenuiores*. Les noms des martyrs sont presque tous obscurs, et l'on sait avec quel dédain les historiens païens parlaient de la plèbe chrétienne. Néanmoins c'est avec raison qu'on a remarqué la mention de quelques patriciennes indiquées par les lettres C-F, femme très-illustre. Les maris ne se nommaient pas toujours, soit par humilité, soit que peut-être ils fussent d'extraction plus basse. On sait quelle difficulté des chrétiennes d'origine noble avaient parfois à rencontrer des époux de leur croyance. (Voir de Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 111.)

3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, 11.

pereurs tantôt autorisèrent, tantôt prohibèrent les lieux de réunion de l'Église, comme ses cimetières. Ce qu'il y a de certain, c'est que cette existence comme corporation, sanctionnée par la bienveillance d'Alexandre Sévère, eut ses origines dans la simple association funéraire constituée sous le nom d'*Ecclesia fratrum*. Cela semble résulter du texte de quelques épitaphes. Le nom de *collegium* n'était pas volontiers adopté, comme entaché de paganisme. On s'appelait *fraternitas, sodales fratres*[1]. Ainsi se trouvait fondée la fraternité jusqu'après la mort; on était lié les uns aux autres, même après la vie. Quiconque s'était associé ne pouvait plus se faire ensevelir soi-même par les colléges païens ni faire enterrer les siens par eux. Nous l'avons remarqué pourtant, les transitions sont toujours difficiles; il dut se produire des exceptions qui échappent aux constatations, surtout quant aux prosélytes qui avaient des sépultures de famille. C'est l'ensevelissement dans les *colléges des gentils* qui était défendu par l'Église. Encore au IIIe siècle, Cyprien eut l'occasion de faire condamner un *évêque* qui avait enfreint cette règle à propos de son fils. Nous supposons qu'à des tombes privées, même de païens, mais n'ayant pas elles-mêmes le caractère païen proprement dit, ont pu se trouver juxtaposées ou superposées des tombes de chrétiens de la même famille. Peut-être a-t-on exagéré la séparation absolue, dans la mort comme dans la vie, entre païens et chrétiens. Les règlements à cet égard ont dû être faits pendant le plein développement du christianisme, et les mœurs qui les ont inspirés n'ont dû s'introduire que lentement. Les transformations d'opinion se produisent souvent par réactions brusques; mais leurs applications dans les coutumes ne sont jamais que progressives. Du reste, l'opinion qui soutient qu'il n'y eut jamais de communication consentie entre les cimetières collectifs des païens et ceux des chrétiens semble d'accord avec la législation qui garantissait à chacun l'usage exclusif de sa sépulture. Comme propriétaires privés, les membres de familles païennes dans le principe ont pu passer au christianisme sans être obligés de renoncer à leurs anciens droits au cimetière des ancêtres; mais se constituer en collége spécial, c'était bien déjà se séparer des associations païennes du même genre. Il est positif que partout où l'association des frères s'organisait et où elle agissait librement elle séparait ses morts de ceux du paganisme, soit à cause des rites profanes qui accompagnaient ceux-ci, soit par antipathie contre tout ce qui était païen. Cet esprit de séparation, très-sensible en tout, était une des causes qui faisaient accuser les chrétiens de « haine contre le genre humain ». Il était inspiré par la nécessité d'échapper à ce paganisme dont toute la vie antique était pénétrée. On évitait de donner aux sépultures chrétiennes les qualifications de *religiosæ*, de *sacræ*, qui rappelaient des rites odieux; on les appelait *sanctæ*, titre qui a une autre portée. La parenté ne suffisait donc probablement pas toujours pour donner place dans un *cubiculum* creusé même pour l'usage exclusif de la famille. C'est du moins ce que l'on a cru pouvoir inférer d'une épitaphe du cimetière de Domitilla où il est dit que « Marcus Antonius Restutus (*sic*) fit un hypogée pour soi et les siens, croyants au Seigneur (*fidentibus in Domino*) ». Peut-être est-ce en forcer un peu la portée. Hilaire de Poitiers, dans la seconde moitié du IVe siècle, croyait que Jésus, en commandant de « laisser les morts ensevelir leurs morts » (Matth., VIII, 22), avait voulu défendre de « mêler les infidèles morts aux mémoires des saints ».

Quoi qu'il en soit, la législation antique se prêta à ces séparations des citoyens, ou même des esclaves, jusque dans la mort, et suivant leurs libres choix ou leurs groupements intentionnels. Païens comme chrétiens pouvaient, par leur testament, s'assurer à perpétuité à eux-mêmes et à leurs parents, amis ou coassociés, non-seulement une tombe, mais un terrain planté en jardin, bâti d'édifices divers, y entretenir des gardiens rétribués ou y creuser des cryptes funéraires à un ou à plusieurs étages. On conçoit que ces latitudes ne firent que s'étendre après la paix de l'Église. Les simples édicules (*memoriæ*) élevés en souvenir de chrétiens illustres purent dès lors être transformés en basiliques proprement dites, entourées de leurs baptistères (concordant avec l'usage antique des thermes) et de leurs portiques. Il y eut des exèdres fermés de trois côtés seulement; il y eut des enceintes à un ou trois chœurs surmontés d'une coupole, comme les édicules de Saint-Sixte et de Sainte-Sotère[2]. Pour les pèlerins mêmes ou pour certains pontifes, si l'on en croit le *Liber pontificalis*[3], on alla jusqu'à créer là des sortes de maisons de campagne. Quand la vie monastique entra dans les mœurs ecclésiastiques, on y fit des cloîtres, comme à Saint-Paul hors des murs.

---

1. Ailleurs : *cuncti fratres, omnis clerus* et *cuncta fraternitas*, ΚΟΙΝΟΝ ΤΩΝ ΑΔΕΛΦΩΝ. On a aussi trouvé les traces de colléges chrétiens d'un caractère moins public, propre aux familles. Tel est celui dit *Eutychiorum*, mentionné dans le IIIe volume de la *Roma sott*. de M. de Rossi, p. 3 et suiv.

2. De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 463. — *Ibid.*, tav. XXXIX. — Voir aussi la gravure ci-dessus, p. XX, fig. 1.

3. *Lib. pont.*, *in Liberio*, § 2; *in Bonifacio*, I, § 4; *in Joanne*, III, § 5. — Conf. Eusèbe, *Vita Constantini* IV, 59.

Encore au V[e] siècle on décorait ces jardins funéraires, appelés *paradisi* [1], tristes paradis, autour desquels pourtant se groupèrent des bourgs qu'il fallut fortifier contre les invasions des barbares, et qui n'en périrent pas moins. La transformation des constructions sépulcrales en édifices consacrés au culte fut d'autant plus facile que les premières, même chez les païens, avaient déjà des formes voisines de celles de la basilique, avec ou sans abside, et que bien des tombeaux, tant païens que chrétiens, étaient à voûte ou à coupole. L'hémicycle des exèdres où banquetaient les associés des colléges divers se prêta aisément aux usages religieux. On suppose que les chrétiens se tinrent souvent en plein air, réunis en face de cet hémicycle, dans lequel fonctionnaient peut-être leurs prêtres. La plupart des tombeaux de la via Appia montrent les restes d'une *cella* supérieure pour les réunions des colléges et d'un hypogée où reposaient les morts. Les *triclinia* des *scholæ* convenaient d'autant mieux aux visites pieuses des croyants, avec ou sans célébration d'agapes, que les païens y plaçaient des autels et y célébraient des sacrifices dont il suffit aux chrétiens de changer l'application. Il ne fut pas nécessaire d'en changer toujours les éléments, car les repas mystiques des nouveaux croyants pouvaient rappeler aux profanes leurs propres *profusiones vini,* s'ils en étaient témoins par hasard. Tous ces rapprochements rendent bien compte soit des libertés prises pendant les siècles de persécution, soit des constructions élevées plus tard à la lumière du soleil sur l'*area* des catacombes.

§ 4. *Énumération des Cimetières souterrains.*

Aucune carte générale des cimetières chrétiens antiques n'a été dressée jusqu'ici. Cette œuvre, qui demanderait des investigations et des calculs prolongés, ne pourrait être entreprise que par la commission d'archéologie pontificale. Espérons qu'elle en chargera quelque jour l'homme le plus compétent en ces matières : M. l'architecte Michel de Rossi, frère du célèbre archéologue. A défaut de plans précis et bien délimités, nous croyons devoir graver ci-après [2] une indication approximative des positions occupées par les principales nécropoles souterraines. Malgré leur insuffisance, ces données aideront pourtant le lecteur à se reconnaître dans l'étude que nous entreprenons.

Nous avons vu que, disséminés tout autour de l'antique enceinte de Rome, de chaque côté des grandes routes, sur les hauteurs de préférence, ou plutôt dans l'épaisseur des plateaux élevés, les cimetières chrétiens sont en grand nombre. Voici leurs principales dénominations, telles qu'elles sont aujourd'hui adoptées, car les anciens archéologues faisaient souvent des confusions, et nous ne voulons citer que ce qui est aujourd'hui plus ou moins visible.

Au nord de Rome, non loin de la *via Salaria* vieille, sur les monts Parioli, fut le petit cimetière de *Saint-Hermès,* aujourd'hui ruiné. Les seuls monuments qu'on en connaisse, sur des dessins de Bosio, semblent se rattacher plutôt au IV[e] siècle qu'au III[e]. Nous en reproduisons une fresque, d'après Bosio, dans notre planche LXIV (fig. 1). Saint Hermès, qui lui a donné son nom, passe pour avoir été préfet sous Adrien, puis martyr et enseveli en ce lieu.

Sur la *via Salaria nouvelle,* tout près de l'endroit où elle commence à descendre vers l'Anio, à deux milles environ pour qui vient de Rome, est la catacombe de *Priscille,* une des plus anciennes. Nous en rencontrerons quelques peintures parmi les premières en date (Voir planche XV). Le pape Marcel doit y avoir trouvé sa sépulture, ainsi que saint Silvestre et saint Célestin. Jean I[er] (en 523) l'a restaurée [3]. Nous ne mentionnons qu'en passant le cimetière des *Jordani* et celui des *Maximi,* plus rapproché de la porte Salaria.

A un mille seulement de Rome, sur la même voie, se trouve le cimetière de *Thrason,* patricien de Rome, que les *Actes de sainte Suzanne et de saint Marcel* disent avoir été baptisé par le pape Caius. Ce croyant fut célèbre par sa charité envers les condamnés chrétiens qui tiraient pour la construction des thermes de Dioclétien le sable des carrières voisines. On le martyrisa sous Maximien. C'est lui qui, d'après Bosio [4], aurait commencé ce cimetière dans une sienne propriété. Le nom de saint Saturnin fut

1. De tout temps les arbres, la verdure, les fruits, les fleurs, avaient dû exister au-dessus des cryptes, autour des tombes à ciel ouvert, et y former souvent des abris où se complaisaient les survivants dans leurs fêtes commémoratives des morts.

2. V. la page suivante.

3. Voir, pour les détails, Bosio (édition Severano, p. 479), et surtout M. de Rossi, *Bullettino di Arch. cristiana,* 1863, 64, 65, 67, 69 et 73.

4. Édit. Severano, p. 484.

aussi attaché à ce lieu, à cause d'une basilique érigée au-dessus en l'honneur de ce dernier saint, qui, du reste, y avait été enseveli lui-même après sa décapitation. C'est dans l'arénaire voisin qu'ont probablement été enfermés soixante-douze martyrs surpris dans le cimetière au moment où il était défendu de le visiter.

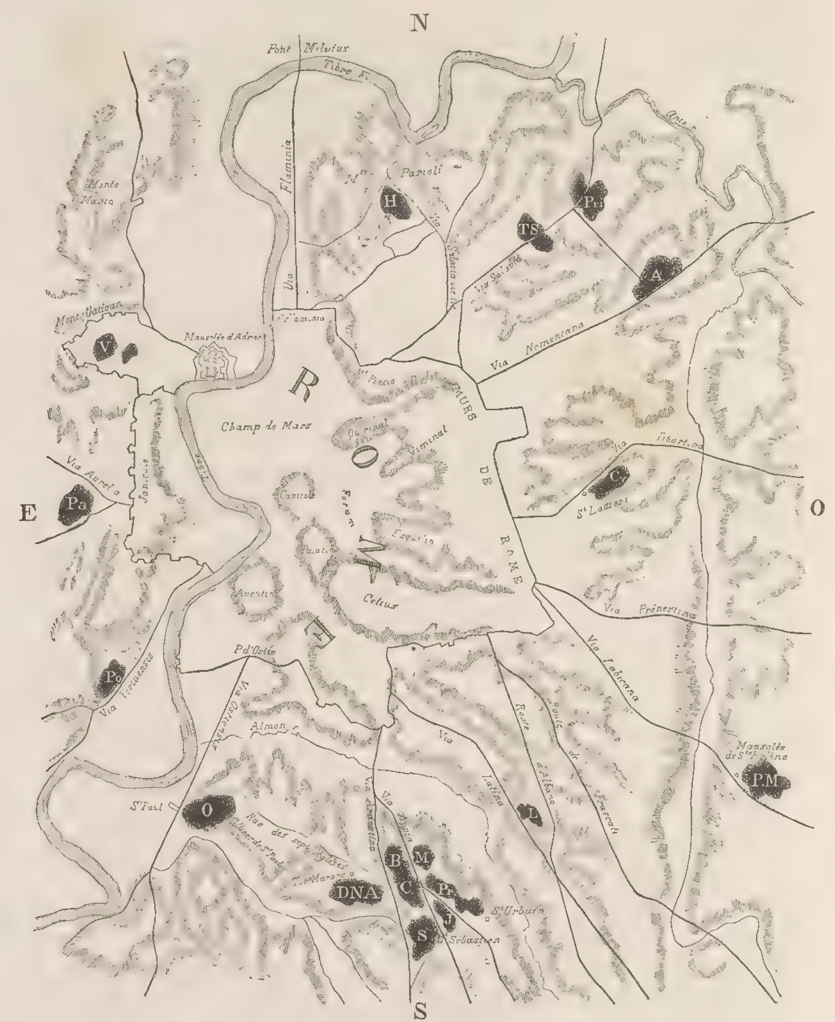


Fig 3. — *Plan indiquant l'emplacement des cimetières souterrains.*

On s'est demandé si une partie de la catacombe n'aurait pas existé trente-cinq ans avant la mort de Thrason. Ce doute est venu d'une inscription de l'an 269 commentée par Lupi [1], et d'une autre qui parle d'un ἅγιον

1. Lupi, *Epit. Severæ*, p. 34.

μαρτύριον, d'un lieu consacré par le martyre; mais ces trouvailles ont été faites plutôt dans la direction du cimetière des Jordani que dans celle du cimetière de Thrason. La plupart des autres épitaphes ont paru appartenir à la fin du III[e] siècle ou au commencement du IV[e], ainsi que les peintures [1]. On trouvera quelques-unes de celles-ci à nos planches XXXIV, XLVI et LV.

Si le cimetière de *Sainte-Agnès*, sur la *via Nomentana*, avait eu, comme le suppose Bosio (p. 417), ses origines dans la sépulture de cette sainte, il ne pourrait être antérieur aux dernières années du III[e] siècle [2], le supplice d'Agnès étant rattaché à la persécution de Dioclétien ou de Maximien. La jeune martyre Emerentiana y fut enterrée à son tour. Sainte Constance, fille de Constantin le Grand, voulut être ensevelie dans le baptistère voisin, qui porte son nom, suivant et donnant à la fois l'exemple de rechercher un voisinage devenu célèbre. Constantin bâtit lui-même une basilique sur le tombeau de la sainte du lieu. L'entrée actuelle du cimetière est un peu plus loin, dans une vigne. L'étendue en est considérable. C'est un des meilleurs spécimens des sépultures du IV[e] siècle et de la fin du III[e]. Nos planches XLVII, LIV, LXIII, LXXV, en reproduisent quelques monuments. Sur la même voie on a découvert récemment les cryptes de Saint-Nicomède.

Sainte Cyriaque, matrone romaine martyrisée sous Valérien, donna son nom au cimetière dit *in Campo Verano*, sur la *via Tiburtina*, à un mille des murs. On croit que les restes calcinés de saint Laurent y ont trouvé place, ainsi que ceux de saint Romain, soldat converti par la vue de son martyre, et c'est là que s'élève encore la basilique du premier de ces héros de la foi. Les papes Zozime, Sixte III et Hilaire y ont été inhumés, dit-on. C'est, en tout cas, un cimetière tardif, où l'on n'a trouvé que peu de peintures, d'un style de décadence; on peut en voir un exemple à notre planche LXXXIII.

La nécropole qu'on connaît sur la *via Labicana*, dans la direction de Préneste, à trois milles de Rome, fut appelée cimetière de Sainte-Hélène, *inter duas lauros*, à cause des lauriers qui y croissaient du temps de Bosio. On en trouve mention dans le Martyrologe romain, comme ayant été sous Dioclétien le lieu de sépulture de saint Tiburtius, de Marcellin prêtre, de Pierre *exorciste*, lesquels y auraient été ensevelis après leur martyre par une matrone Lucilla. On l'appelle aussi du nom de ces deux derniers saints. Le pape Damase a dû orner leur sépulture des épitaphes dont il était prodigue. Constantin y avait fait édifier un mausolée où reposa Hélène, sa mère, dans le grand sarcophage de porphyre qui est actuellement au Vatican. En un temps où on avait le goût de dérober les reliques, les corps de ces deux saints, Pierre et Marcellin, durent être transportés en France, comme le raconte Eginhard, chancelier de Charlemagne. Cette nécropole, l'une des mieux conservées, a fourni un très-grand nombre de fresques à Bosio, qui les a copiées. La plupart portent l'empreinte de la fin du III[e] siècle et du IV[e]. On en trouvera des exemples dans nos planches L, LIII, LIV, LXVIII, LXXXV. On peut mentionner encore le cimetière de Saint-Castulus, sur la même voie.

Bosio a connu et vu dévaster par de profanes fouilleurs un cimetière sur la *via Latina*, à deux milles environ de la porte de ce nom, aujourd'hui fermée. Il en a tiré quelques dessins dont le caractère principal est l'emploi de colonnes dans l'architecture des *cubicula*, et la peinture de pampres et de vignes dans le goût général de la fin du III[e] siècle ou du IV[e] [3].

Les catacombes de *Prétextat* sont sur la route nouvelle d'Albano, presque parallèle à la *via Appia*, à deux pas d'un édifice païen vulgairement appelé le temple de Bacchus, consacré à saint Urbain, et non loin du cimetière juif. Elles ont été découvertes en 1848, et à tort alors appelées du nom de saint Sixte, parce que sur une inscription qu'on avait trouvée on lisait SVSTVS. Dès 1852, M. de Rossi soupçonnait que près de là devait être la tombe d'Urbain, un des saints ensevelis auprès de saint Janvier, fils aîné de sainte Félicité. Le nom réel du cimetière devait donc être : *Prætextati ad sanctum Januarium*. Boldetti y avait trouvé des épitaphes, mais non des chambres. En 1857, des ouvriers qui cherchaient des matériaux pour restaurer le cimetière voisin de Calliste, découvrirent le beau caveau supposé de saint Janvier

1. Voir de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1873, où sont signalées de récentes fouilles.

2. Pourtant on a trouvé près de là une collection d'épitaphes latines du style le plus ancien. On parle d'un cimetière dit *Ostrianum*, et dont il semble qu'on vienne de découvrir une partie. Voir *Bull. di Arch.*, 1876, p. 150. — Armellini, *Scoperta della crypta di S. Emerenziana*. Roma, 1877.

3. Nous n'aurions à y noter que deux agneaux portant la croix, détail douteux, qui ne semble pas pouvoir se rapporter à ce temps. Dans l'original, n'y avait-il pas plutôt un *pedum*? (Bosio, p. 305.)

(Voir notre planche XIV). Depuis, les fouilles ont fait quelques progrès. L'épitaphe damasienne de saint Janvier y a été rencontrée (planche XXXI). De grands ambulacres avec des constructions architecturales et quelques *cubicula* ont été déblayés [1]. C'est un cimetière qui date du IIe siècle, et qui a dû être continué jusqu'au IVe (Voir encore planches XVIII, fig. 2-5, et XXIV, fig. 7).

Les catacombes de *Saint-Sébastien,* sous l'église de ce nom, à l'entrée de la via Appia, sont tellement ravagées qu'elles donnent à peine l'idée de la disposition architecturale primitive, et ne laissent deviner ni peintures ni épitaphes. Elles ont été longtemps prises pour celles de Calliste, ainsi que le cimetière de Domitille; elles ne sont notables que par ce fait singulier que, dans les temps modernes, elles ont donné leur nom propre à tous les autres cimetières souterrains, celui dit *ad Catacombas* appartenant spécialement à la localité, ainsi que nous l'avons constaté. C'est donc abusivement que l'usage a prévalu d'appeler catacombes toutes les cryptes du même genre.

Le cimetière de *Calliste,* un peu plus près de Rome, sur la via Appia, est devenu le plus célèbre, grâce aux belles découvertes de M. de Rossi. Ce savant, dès 1849, y trouva l'épitaphe du pape Corneille; en 1854 et en 1856, les tombes des papes du IIIe siècle et celle de sainte Cécile (Voir entr'autres nos planches XXX, XXXI et LXXXVI). La description qu'il en fait est la plus belle étude d'archéologie chrétienne que nous connaissions sur ces matières. Ce cimetière date des premières années du IIIe siècle et dut être continué au IVe. Les cryptes dites des Sacrements y offrent un grand intérêt (V. nos pl. XIII, XXVII). Celui de Lucine fait pour ainsi dire partie intégrante du précédent. Ce qu'on en connaît est dessiné dans nos planches XVI (fig. 1), XVII, XVIII (fig. 1); il mérite d'être commenté avec prédilection, car il a ses origines dans le IIe siècle. Celui de Sainte-Sotère y est attenant; il part de la fin du IIIe siècle pour se continuer au IVe. M. de Rossi l'a décrit dans le 3e volume de sa *Roma sotterranea.* Celui de Sainte-Balbine est aussi entre la via Appia et l'Ardeatina; il se rattache aux précédents, mais il est plus tardif et semble avoir été créé par le pape Marc en 336. C'est en 1865 qu'on a retrouvé ce cimetière jadis fouillé par Boldetti et Marangoni. Les peintures, effacées comme celles des mauvais stucs du IVe siècle le sont souvent, représentent Marie avec les mages, les trois Babyloniens, etc. Les effondrements ont nécessité et nécessiteraient encore des travaux considérables pour rendre praticable la plus grande partie des galeries.

Le cimetière de *Domitilla* est aussi appelé des noms de *Nérée* et *Achillée.* Il a été longuement décrit par Bosio, qui croyait voir en lui celui de Calliste. Il est, en effet, non loin de celui-ci, sur la via Ardeatina. Ce quartier est tellement encombré de souterrains que la confusion était facile avant les décisives découvertes, faites par les archéologues contemporains, de certaines régions historiques telles que la crypte de Saint-Sixte. Quoi qu'il en soit, M. de Rossi nous a comme révélé la partie de ce cimetière où fut probablement la tombe de Domitilla, et dont les origines se rapprochent le plus de l'âge apostolique [2]. Avec les nécropoles de Prétextat, de Priscille et de Lucine, celle-ci est donc l'une des plus anciennes. Ajoutons qu'elle est une des plus riches et que la conservation des monuments y est meilleure qu'on ne pouvait l'espérer de cryptes connues dès le XVIe siècle. Elle en renferme de divers âges, depuis le IIe siècle jusqu'au IVe inclusivement, comme on peut s'en rendre compte en feuilletant nos planches XII, XXXV, XXXVI, XXXVII, XLVII, LXIV, LXVIII, LXXIII, LXXIV.

Nous ne mentionnons que pour mémoire le cimetière *Ostiensis,* dit de *Lucine,* à Saint-Paul hors des murs, qu'il ne faut pas confondre avec celui de Lucine, près de Calliste. Dans la colline, derrière la basilique, on voit encore l'entrée d'une catacombe dont l'escalier porte des graphites ou inscriptions laissées par des visiteurs; mais l'envahissement des eaux empêche d'avancer dans les fouilles. Est-ce dans ces régions que saint Paul fut réellement enseveli, selon la tradition ? Ce n'est point de là, mais plutôt de la basilique voisine, qu'ont été tirés les sarcophages publiés par Bosio. On pressent, sous ces obscurités, une page d'histoire fort importante, mais que malheureusement il n'est pas facile de déchiffrer avec sûreté. Nous y reviendrons bientôt.

Sur l'autre rive du Tibre, presque au sortir de la porte Portuensis, on rencontre le cimetière de *Saint-Pontien.* Il a dû être creusé en temps de persécution. Bosio, qui l'a découvert, y a dessiné un plafond digne du IIIe siècle, où le bon berger est entouré des quatre saisons; mais les autres peintures connues sont du IXe siècle environ (V. nos planches XCVII, XCVIII). Plusieurs des martyrs dont on y voit l'image

1. Voir M. de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1872

2. Voir M. de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1865.

si tardivement barbouillée ont dû y être ensevelis; mais c'est l'art du moyen âge que seul on y peut étudier.

Il a dû exister un cimetière chrétien à la place où est *Saint-Pierre du Vatican;* mais était-ce une catacombe? Aucun témoignage visible ne le prouve aujourd'hui. Dans de simples fosses, sous le pavé de l'ancienne basilique ou dans des sarcophages, on a trouvé beaucoup de corps. Bosio a publié un grand nombre de ces monuments, datant, pour la plupart, du IV[e] et du V[e] siècle. La majorité de ceux qui subsistent sont maintenant rangés dans le musée chrétien de Saint-Jean de Latran. C'est tout ce qu'on a conservé de ce cimetière. Nous discuterons plus loin ses titres d'ancienneté.

De plusieurs autres cimetières chrétiens nous ne pourrions citer que les noms, soit parce qu'il est absolument impossible de les visiter, soit parce que nous ne les avons pas étudiés et qu'on ne les montre plus à Rome; ils sont fort nombreux. On a nommé ceux de *Saint-Valentin,* sur la *via Flaminia; de Saint-Zénon, ad aquas Salvias;* de *Saint-Pamphile*, sur la *via Pinciana;* de *Saint-Nicomède,* près de la porte *Nomentana;* de *Sainte-Félicité*, sur la *via Salaria nouvelle;* de *Saint-Hippolyte,* sur la *via Tiburtina;* de *Sainte-Félicosa,* sur l'*Ardeatina; ad clivum Cucumeris,* sur la *via Salaria* vieille; de *Calepodion,* de *Saint-Pancrace*[1], sur la *via Aurelia*, etc. Mais parmi ceux qui sont distants de plus de trois milles des murs de Rome, il en est deux plus particulièrement importants que nous devons mentionner.

Celui de *Sancta-Generosa,* sur la route de Porto, à cinq milles de Rome, contient quelques peintures curieuses. Bosio l'avait mentionné, mais c'est le D[r] Henzen, secrétaire de l'Institut de correspondance archéologique à Rome, qui, en 1866, cherchant des fragments d'épitaphes dans le bois des Arvales, a découvert ce cimetière chrétien. Celui-ci doit dater de l'époque de Damase, à qui le bois sacré enlevé aux prêtres arvales dut être concédé. On y trouve, en effet, des peintures de la fin du IV[e] siècle et du V[e] à côté d'autres plus tardives. (Voir notre planche XCV.)

A sept milles de Rome, au delà de l'Anio et du mont Sacré, à moitié chemin de Mentana, se trouve le cimetière de *Saint-Alexandre,* d'époque tardive. Pourtant Bosio lui donne pour origine la sépulture du pape de ce nom, qu'on a dit martyrisé sous Adrien, en 132; ce renseignement n'est pas d'accord avec la chronologie des successions au siège pontifical. Au reste, les *Actes des martyrs* parlent d'un autre Alexandre évêque. Serait-ce à lui que ce lieu devrait son nom? Quoi qu'il en soit, on y voit les restes d'une basilique souterraine ornée de colonnes, et des tombes qui se rapprochent plus du V[e] siècle que du IV[e], à ce qu'il semble. Ce fut probablement le cimetière de colons disséminés dans la campagne, et l'on sait que les campagnes ont été converties les dernières. (Voir notre planche LXIII pour l'architecture de la basilique.)

Tout l'*Agro romano* est semé de cimetières qui méritent attention, et que M. de Rossi décrit dans son *Bullettino*. On peut en étudier la carte telle qu'il l'a publiée en 1873. Nous tirons notre planche XCIV du *cimetière d'Albano*. Puisqu'il a contenu des corps de martyrs, il faut bien en faire remonter assez haut les origines, mais les seules peintures qu'on en connaisse vont du V[e] siècle au XII[e]. De même il y eut encore des cimetières à *Marino* ou *Castrimœnium,* à *Bovillæ,* à *Sainte-Euphémie* ou *Castel Savelli,* à *Aricia,* à *Sublanuvium,* à *Velletri,* à *Monte Cavo*. Dans la direction de *Tusculum,* sur plusieurs points de la route de Rome, il y a des sépultures chrétiennes. Il y en a à *Porto,* à *Ostie,* quoiqu'en ces points, d'un littoral très bas, elles ne pussent être souterraines. Mais nous ne faisons pas ici une étude topographique.

Que serait-ce si nous voulions ajouter la description des trois cimetières juifs de la via Appia, de la via de Porto, de Porto même? Nous dirons, en expliquant la planche V, en quoi ils ressemblent aux cimetières chrétiens, en quoi ils en diffèrent.

Nous aurions tort enfin de ne pas mentionner les sépultures des hérétiques : celles des *Donatistes* (?), sur la via Prenestina[2]; celles des *Sabelliens,* près de Domitilla[3]; sans oublier la *mithriaque* voisine de Prétextat, plusieurs fois prise pour chrétienne par Bottari, Raoul Rochette, Perret, etc., mais dont le P. Garrucci a donné une bonne étude[4]. On dit qu'il devait exister une séparation entre les

1. Rendu insignifiant par la ruine des sépultures. Un seul caveau contient encore un poisson, une colombe et un génie décoratif au milieu du plafond.

2. *Bull. di Arch.* de Rossi, 1864, p. 51.

3. *Bull. di Arch.* de Rossi, 1866, p. 95.

4. Voir *les Mystères du syncrétisme phrygien,* par le Rév. P. Garrucci. Paris, 1854.

cimetières des sectes et ceux de l'Église mère : il semble, en effet, que la même excommunication qui avait exclu les vivants pouvait exclure aussi les morts. L'*ecclesia fratrum*, qui était le collège funéraire chrétien, admettait-elle encore au bénéfice des sépultures communes ceux qui n'étaient plus frères ? La loi lui donnait plein droit de refus, puisqu'elle autorisait la multiplicité des associations funéraires avec exclusion, comme conséquence, de tous ceux qui n'en faisaient point partie. Les hérétiques étaient libres de se constituer en collèges séparés, et c'est ce qu'ils firent de leur côté. On en a quelques preuves.

Toutes ces considérations ont leur poids. Néanmoins, ceux qui ont fait des études à fond sur ces matières ont eu lieu de s'étonner du petit nombre de traces laissées par les hérétiques. Il y eut des schismatiques à Rome comme partout, en un temps où la papauté n'était pas assez forte pour les proscrire. Où sont leurs tombes? Comment les distingue-t-on de celles des catholiques[1] ? Dans l'Espagne, qui fut arienne si complètement, il est impossible de constater aucune différence entre les sépultures des ariens et celles des orthodoxes. Cela résulte nettement des publications récentes de M. Hübner[2]; c'est ce qui a frappé vivement M. E. Le Blant : « Pour l'Espagne, comme pour la Gaule et pour l'Italie, la critique a été jusqu'à cette heure impuissante à dégager les inscriptions des hérétiques du milieu de celles des orthodoxes[3]. » Ni la mention de l'A et de l'Ω, signes d'éternité, ni celle du titre *famulus Dei,* ni même toujours l'épithète *catholicus*, ne sont des garanties suffisantes d'orthodoxie, car souvent les hérétiques empruntèrent à l'Église catholique ses symboles, ses formules, ses allures et jusqu'à son nom. A un moindre degré, cette confusion a dû se produire à Rome, et nous restons convaincu qu'un certain nombre des épitaphes que nous aurons à étudier ont pu clore la tombe de schismatiques, sans qu'il soit possible de les signaler comme ayant rempli cet office[4].

On le voit, la multiplicité des cimetières souterrains développés dans les premiers siècles de l'ère chrétienne est faite pour surprendre ceux qui sont le plus habitués à ces étonnements. M. J. B. de Rossi lui-même est saisi d'admiration à chaque nouvelle découverte de ce genre. Nul ne peut dire quelle fut l'étendue totale de ces nombreuses nécropoles. Les plus connues peuvent révéler encore des mystères. M. Michel de Rossi, qui serait le mieux qualifié pour mesurer l'étendue des galeries et le nombre des sépultures, puisqu'il a fait sa spécialité d'en étudier l'architecture, n'ose pas même aventurer un chiffre approximatif, quoique dans un essai de calcul il soit arrivé à peu près à 900 kilomètres. Sa réserve doit s'imposer à tous. Mgr Liverani parle de 300 lieues et de six millions de tombes. Le P. Marchi estimait à 1,200 kilomètres le déroulement des ambulacres. Il est certain que la *quatre centième partie* d'un mille carré comprend *un kilomètre de galeries*, tant l'espace est habilement ménagé; et même deux kilomètres, si l'on calcule à raison d'une moyenne de deux étages. L'imagination s'y perd. Ce fut l'œuvre de quatre siècles et d'une population toujours grandissante. Une quinzaine de générations d'hommes reposent dans ces cryptes; mais qui pourrait en préciser le nombre?

§ 5. *Histoire des Catacombes.*

Une histoire complète des Catacombes est encore impossible à faire. On n'a pas découvert ni déblayé toutes les cryptes. Les éléments d'étude ne sont pas tous groupés, et il reste trop d'obscurités sur la plupart des points. Il est pourtant quelques notions générales dont on peut essayer la synthèse. M. de Rossi les a admirablement exposées dans le premier volume de sa *Roma sotterranea.* Nous ne saurions mieux faire que de résumer son savant récit dans ce qui nous paraît hors de contestation, tout en modifiant quelques détails sujets à contestation.

Quand ont commencé les cimetières souterrains? Peut-on les faire remonter au Ier siècle? C'est un fait probable, mais qui n'est pas démontré. On n'a de ce temps qu'une épitaphe datée, elle est de l'an 71;

---

1. Novatiens et Donatistes occupèrent à Rome une place qui fut par moments très importante. Quand ils étaient forts, ne se faisaient-ils pas place aux cimetières? Les partisans d'Ursicinus ne s'y réfugièrent-ils pas pour y célébrer leur culte, au dire de Baronius même (*Annal.*, 369), et n'est-ce pas dans celui de Sainte-Agnès que Damase les surprit violemment?

2. *Inscriptiones Hispaniæ christianæ.* Berlin, 1871.

3. Article au *Journal des Savants,* 1873.

4. Dans la Syrie centrale, on a trouvé les restes d'une synagogue des Marcionites élevée « au Seigneur et Sauveur Jésus par un certain prêtre Paul ». (*Inscript. grecques et latines de la Syrie*, par M. H. Waddington). Cette dédicace aurait pu convenir aussi à des catholiques.

encore n'en sait-on pas la provenance, et elle ne porte aucune autre indication que sa forme de *tabula* qui puisse la faire reconnaître comme chrétienne. Il existe au musée de Latran une collection d'inscriptions portant des noms qui ont une odeur de vétusté, d'un style laconique et si classique qu'on a pu douter qu'elles fussent chrétiennes. Le texte n'en a pas de sens religieux; peu d'entre elles portent des symboles, celui de l'ancre presque exclusivement, une fois le poisson; mais ces indications ne sont qu'une présomption favorable à une antiquité quasi apostolique, et ces marbres peuvent fort bien dater du IIe siècle. Ils proviennent des environs du cimetière de Sainte-Agnès, qui lui-même pourtant ne semble pas être antérieur au IIIe. L'esprit pénétrant de M. J. B. de Rossi était depuis longtemps à la recherche d'un cimetière *Ostrianum, via Nomentana, ad nymphas ubi Petrus baptizaverat,* près des nymphées où Pierre avait baptisé, dit la légende. Ainsi le désignent les martyrologes d'Adon et de Beda. Le *Liber mirabilium* parle d'un *cœmeterium fontis beati Petri.* D'autres documents du même genre et d'époques tardives disent que ce cimetière est *ad S. Emerentianam,* près de Sainte-Agnès. A cette localité se rapporte la tradition d'une *première chaire* d'où Pierre aurait prêché, d'une *cathedra* antérieure à la fameuse chaise du Vatican [1], et qui aurait servi dans le premier des deux séjours traditionnels de l'apôtre à Rome. Un certain prêtre Jean, pèlerin du moyen âge, aurait recueilli en ce lieu « l'huile du siège où d'abord siégea l'apôtre Pierre. » Il ne semblait donc pas impossible qu'on découvrît un hypogée plus ou moins ancien, auquel l'aveugle dévotion du VIe ou du VIIe siècle aurait pu attacher des traditions que la critique sacrée est loin de pouvoir certifier. Bosio avait mis sur la voie en mentionnant « une crypte absidale décorée de stucs à feuillage, autour de laquelle on voyait quelques lettres rouges effacées, illisibles [2]. » En effet, en 1873, on a découvert près de Sainte-Agnès une crypte avec une *cathedra* taillée dans le tuf. La commission archéologique pontificale, après avoir vainement cherché les caractères entrevus par Bosio, a fini par lire, après M. Armellini : SANCPE..... CEMERENTIANE. Doit-on restituer : SANCtus PEtrus Sancta EMERENTIANE (a)? Près de là, des traces de graphites laissés par les visiteurs, parmi lesquels la formule votive du moyen âge *ob amor*(em). Toutes ces indications nous montrent donc, à côté d'inscriptions très-anciennes, des monuments plus tardifs qui portent le même monogramme. On n'osera pas en conclure que la grossière *cathedra* de tuf, œuvre du IVe siècle peut-être, soit celle de saint Pierre; et rien n'empêchera que l'inscription SANCPE ne rappelle à l'esprit les formules du Ve ou du VIe siècle, moment où en effet avait pu circuler une tradition du genre de celle que nous venons de mentionner [3]. Au plus pourrait-on en appeler aux amplifications de Damase, dont on a cru deviner le nom dans les lettres AMAS.

A-t-on plus de lumière sur le cimetière du Vatican? Moins encore malheureusement. Il semble que tous les lieux auxquels on essaye de rattacher la mémoire de saint Pierre se couvrent aussitôt d'obscurités. Les sarcophages du IVe et du Ve siècle qu'on a tirés de la fameuse colline ne sont pas une preuve qu'il y ait eu là dès le Ier siècle une catacombe, car on sait que les basiliques *extra muros* et leurs entourages étaient devenus des cimetières. Que la basilique primitive, érigée sous Constantin en l'honneur du grand apôtre, ait été bâtie sur une nécropole, c'est chose très probable, mais restée vague. Le témoignage d'Anastase le bibliothécaire, faussement attribué à Damase, est trop récent (IXe siècle) pour nous être une garantie que le pape Anaclet y ait précédemment bâti une *memoria* en l'honneur de son prétendu prédécesseur, *memoria* dont la basilique du IVe siècle n'eût été qu'une reconstruction agrandie. Bosio, qui cite Anastase, soupçonnait pourtant l'invraisemblance de cette allégation, puisqu'il ne pouvait croire qu'en ces lieux, où Néron avait ses jeux, une telle construction eût été autorisée [4]. Il resterait d'ailleurs à démontrer que jamais une *memoria* portant le nom d'un saint ne pût être érigée que sur la tombe de ce saint. Indépendamment de la tradition plus ou moins légendaire du martyre de Pierre en ces lieux [5], ne

1. Voir notre chapitre LXIII, § 3.
2. Bosio, *Roma sott.* p. 438.
3. Voir M. de Rossi, *Roma sott.*, I, p. 189. — *Ib.*, *Bullettino*, 1867, p. 37; 1876, p. 150. — M. Armellini, *Scoperta della cripta di Santa Emerenziana.* Roma, 1877.
4. Bosio, *Roma sott.* p. 29.
5. Il faut lire dans Bosio (p. 28 et 29) les traditions contradictoires relatives au lieu précis de la crucifixion du grand apôtre. Ce docte archéologue, qui n'est certes pas suspect d'hérésie, réduit indirectement à néant la fable de la crucifixion sur le Janicule, au lieu où les moines de l'église de *S. Pietro in Montorio* montrent naïvement et obstinément le trou où la croix du grand apôtre aurait été plantée. Est-il aussi heureux pour prouver que le drame se passa au Vatican, sur les lieux mêmes ou Pierre est supposé enterré? Les *Actes de saint Pierre,* attribués au pape Linus, sont un apocryphe avéré de tous : or c'est sur eux qu'est fondée la tradition d'une crucifixion de l'apôtre près de la naumachie. Qu'il s'agisse d'une naumachie au pied du Janicule ou au pied du Vatican, le doute reste le même. Le témoignage attribué à Damase étant tiré du *Liber pontificalis*, qui n'est pas de lui, et celui de Jérôme étant tiré de lettres apocryphes (Voir *Roma sott.* de Rossi, t. I,

s'y est-il pas attaché un souvenir historique assez émouvant pour que nous puissions nous en expliquer la célébrité ? N'est-ce pas dans cette région que Néron avait fait martyriser les chrétiens, éclairant ses jardins et ses jeux de cirque du supplice des croyants transformés en vivants candélabres ? Bosio suppose que dans les *arénaires* ou carrières voisines les fidèles ont recueilli les cendres des victimes, hypothèse qui n'est pas improbable, mais qui ne saurait servir de base à l'histoire. Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons aucun monument palpable des trois premiers siècles qui puisse se rapporter au cimetière du Vatican. Quand, à la Renaissance, on a bâti la basilique actuelle, on a respecté, dit Bosio (p. 26), le pavé de l'ancienne, à cause de ses sépultures ; mais de ce qui a été déplacé pour creuser les énormes fondements du grand temple de Saint-Pierre on n'a rien conservé, chose étrange ! L'on ne peut constater de quelle nature étaient les souterrains qu'on y rencontra, ni les oratoires et images de saints qu'on dit y avoir été sacrifiés aux nécessités architecturales. Rien ne prouve qu'ils fussent aussi anciens qu'on le suppose. Les *bassi-tempi* n'avaient-ils point passé par là avec leur dévotion ? Quant à la tradition qui y fait dormir saint Pierre, nous en attendons la vérification [1]. De ses successeurs, que l'on suppose avoir été ensevelis auprès de lui jusqu'au IIIe siècle, on n'a encore rien trouvé ; rien n'en a été conservé, malgré le prix qui devait être attaché à de telles reliques. Severano a écrit qu'on avait vu une tablette de marbre, avec l'épitaphe de S. LINVS [2] ; mais la désignation de *sanctus* précédant le nom dans les inscriptions n'appartient pas aux temps antérieurs au Ve siècle. Il est vrai que Torrigio y a lu LINUS simplement. On assure qu'un serviteur de la basilique a indiqué l'endroit où cette trouvaille aurait été faite. Mais, au lieu d'une tablette, il parlait d'un sarcophage. Voilà bien des contradictions. Et puis, n'est-il pas étrange qu'un monument aussi sacré n'ait pas obtenu plus d'attention ? Sous Urbain VIII, on avait assez la dévotion des reliques pour ne pas laisser perdre celle-là, si on l'eût prise au sérieux. Où est ce marbre ? qu'est-il devenu ? Quel pape est allé voir où avait reposé le deuxième évêque de la série ? Le titre d'*episcopus* n'était pas joint au nom, détail peu surprenant, nous en convenons, d'accord même avec la simplicité des formulaires épigraphiques du Ier siècle ; mais qui nous garantit que ces cinq lettres n'étaient pas la fin d'un autre nom ? Il y a tant de marbres tronqués ! L'évêque Linus a bien dû être enseveli quelque part ; mais le témoignage du *Liber pontificalis* n'est pas à l'abri de toute incertitude, et l'allégation précédente ne prouve pas clairement qu'on ait retrouvé une indubitable trace de sa sépulture [3]. Si ce monument du Ier siècle a été entrevu, on peut regretter sincèrement sa perte. Les récits des pèlerins du moyen âge ont leur importance assurément au point de vue topographique, ils prouvent ce qu'on racontait à Rome de leur temps ; mais jusqu'ici aucun monument matériel n'est venu confirmer leur témoignage à propos du Vatican. Ils ont constamment désigné la crypte des papes du IIIe siècle sur la *via Appia*, mais ils n'ont pas démontré qu'il y ait eu un lieu de sépulture sur le Vatican pour les évêques de Rome antérieurs à cette date. On serait en droit de s'étonner qu'à cette époque les papes eussent abandonné le lieu où auraient reposé leurs devanciers, surtout quand on sait que des sépultures ont été faites au Vatican beaucoup plus tard encore. Auraient-ils seuls été infidèles à un tel souvenir ? Le désir de reposer dans un cimetière appartenant en propre à l'association ecclésiastique [4] était-il suffisant pour l'emporter sur de tels précédents ? Il est facile de supposer des empêchements [5]. Y aurait-il eu destruction violente de la tombe de saint Pierre ? On ne

p. 123), ne sont pas plus dignes de foi. Nous voilà rejetés au martyrologe d'Adon et à d'autres documents du moyen âge. En faveur de ces traditions on n'a absolument d'autre preuve vraiment ancienne à alléguer que les quelques lignes d'Eusèbe, singulièrement vagues, qui parlent d'une « inscription de Pierre et de Paul dans *les* cimetières romains », et qui signalent « au Vatican ou sur la voie d'Ostie les trophées de ceux qui, par leur parole et leur vertu, ont établi cette Église. » (*Hist.*, l. II, c. 24). Encore ces paroles sont-elles attribuées à un tiers (à Cajus).

1. On est réduit aux témoignages traditionnels, tels que celui d'Eusèbe, cité plus haut. Beaucoup plus tard, Anastase le Bibliothécaire dit que Pierre fut « enseveli sur la via Aurelia, dans le temple d'Apollon, près du lieu où il fut crucifié, non loin du palais de Néron, au Vatican. » (*In S. Petrum*, I, 10.) D'où cet auteur du IXe siècle tenait-il ces détails ? D'une tradition, comme nous-même. L'érection d'une basilique *en mémoire* de saint Pierre peut sembler une présomption favorable, mais elle ne prouve rigoureusement qu'une effusion de piété des chrétiens de Rome à partir du IVe siècle. Que du temps des Borgia il y eût double cataracte (deux lucernaires) à sa confession, et que la dévotion des croyants considérât comme une faveur de descendre jusqu'à la seconde, c'est là une preuve encore moins probante.

2. *Le Sette Chiese di Roma*, p. 120.

3. Voir de Rossi, *Bull. di Arch. crist.*, 1864, p. 49 et 50, et 1876, p. 86 et suivantes. — Voir aussi Bosio (p. 34), qui affirme d'après un *catalogue* que « Linus, d'abord enseveli au Vatican, fut ensuite transporté à Ostie, dans l'église de Saint-Laurent » : raison d'incertitude de plus ! Comment son sarcophage serait-il resté au Vatican ? Ostie n'était pas si éloignée de Rome qu'on n'y pût porter le cercueil avec les ossements.

4. Le cimetière de Calliste, sur la via Appia, semble avoir le premier revêtu ce caractère de propriété collective au IIIe siècle. Les autres ont pu rester fort longtemps entre les mains des familles qui avaient prêté leurs terrains aux frères en la foi.

5. Voir plus loin, p. XXXIII.

le suppose point, puisqu'on tient à la faire révérer. Constantin a érigé une basilique en mémoire de saint Pierre au Vatican. Si la tombe de l'apôtre y eût existé de son temps, ainsi que celle de ses successeurs immédiats, comment ne les aurait-il pas précieusement conservées? Et si déjà elles n'existaient plus, ne serait-ce pas que les chrétiens des deux premiers siècles à Rome prêtaient à leurs évêques un rôle plus modeste que la foi des catholiques modernes ne le suppose? Si surtout il n'est pas même question, dans aucune fouille, en aucun temps, d'une épitaphe de l'apôtre Pierre, ne serait-ce pas, ou bien que les légendes bâties sur sa mort et sur son inhumation au Vatican sont absolument apocryphes, ou bien que les chrétiens du Ier siècle et peut-être ceux du IIe, n'ajoutaient pas encore une importance si grande aux *memoriæ apostolorum et sanctorum?* Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons tirer du Vatican qu'un sujet d'étude sur plusieurs sarcophages tardifs [1].

Il y a beaucoup plus de probabilités en faveur de l'existence d'un cimetière sur la route d'Ostie, où aurait été primitivement enseveli saint Paul. Pour bâtir la basilique qui porte le nom du grand apôtre, on a coupé une colline dans laquelle il reste une entrée à des souterrains, malheureusement encore obstrués par les terres et par les eaux du Tibre voisin. Sur la foi des martyrologes, Bosio a mentionné en ces lieux un cimetière qu'il appelle de Lucine et qui fut peut-être celui de Commodilla. Cette Lucine serait celle qui aurait recueilli le corps de saint Paul pour le faire ensevelir dans une tombe à elle appartenant. De cet acte pieux dateraient les origines d'un groupe de sépultures chrétiennes en ce lieu. Il est positif qu'on y a recueilli plusieurs épitaphes très-anciennes qui ont dû appartenir à des fidèles, quoiqu'elles ne portent aucun indice certain de christianisme. De ce nombre sont celles de l'an 107 et de l'an 111, que nous transcrirons plus loin [2], ainsi que la suivante, qui rappelle le style de l'épigraphie païenne la plus classique : DORMITIONI T. FLA. EYTYCHIO. QVI VIXIT. ANN. XVIII MES. XI. D. III. HVNC LOCVM DONABIT (*sic*) M. ORBIVS HELIVS. AMICVS KARISSIMVS KARE BALE. « Pour le sommeil de T. Flavius Eutychius, qui vécut dix-huit ans onze mois trois jours, M. Orbius Hélius, son ami très-cher, a donné cet emplacement. Cher, adieu. » Au bas du marbre on a cru reconnaître, en quatre signes informes, des pains et des poissons. Quoi qu'il en soit, il y a lieu de croire que plusieurs des épitaphes trouvées dans la basilique de Saint Paul provenaient originairement des catacombes voisines. Remarquons néanmoins que la plupart de celles citées par Bosio (pag. 150 et suiv.) conviennent mieux à l'âge des sépultures dans les basiliques qu'à celui des cimetières souterrains. Nous en retrouverons plusieurs parmi celles du Ve siècle. Là donc, moins pourtant qu'au Vatican, il reste des obscurités regrettables que la science n'a pas dissipées. Les traditions relatives à l'inhumation de saint Paul n'ont malheureusement pas de bases en dehors des légendes, des martyrologes et du livre d'Anastase le Bibliothécaire. Il semble que la Providence ait voulu prévenir le culte des reliques, ou lui ôter ses objets les plus illustres. De la fable de la décollation de l'apôtre *ad aquas Salvias,* où auraient jailli trois fontaines, sous les trois bonds de sa tête, nous n'avons rien à dire ici, si ce n'est que saint Grégoire, saint Ambroise et saint Jean Chrysostome parlent de lait sorti du cerveau du martyr, et non de fontaines jaillissant miraculeusement. La légende de Thécla, reconnue apocryphe par tout le monde, ne nous importe pas non plus.

On verra au chapitre XII à quelle antiquité reculée remontent quelques parties du cimetière de Domitilla. Au IIe siècle évidemment il était utilisé par une famille riche et peut-être par les clients ou amis de celle-ci. Remonte-t-il jusqu'au Ier? C'est ce dont nous aurions aimé trouver la certitude. Mais en faveur de cette supposition on ne peut alléguer que des présomptions favorables tirées de l'épigraphie et aussi du style de certaines décorations. Indépendamment de l'ambulacre dit de Domitilla, on peut y visiter en effet un *cubiculum* où le plafond pompéien orné de paons, où les murs décorés du thème pastoral d'un bon berger portant la *secchia,* entouré de brebis, où les *arcosolia* enjolivés de paysages demi-profanes et même d'animaux, ainsi que bien d'autres indices, prouvent une antiquité classique.

Au chapitre XVII nous discuterons les origines probables du cimetière de Lucine sur la via Appia. L'existence de ces cryptes au IIe siècle est, en tout cas, un fait acquis. Pour ne pas faire double emploi de démonstrations, nous renvoyons aussi au chapitre XIII, pour l'exposé des motifs qui doivent faire croire à la haute antiquité du cimetière de Sainte-Priscille. Si l'histoire du sénateur Pudens était plus pure de

---

1. L'inscription damasienne de notre planche LXI, figure 8, constate bien l'existence d'un cimetière en lieu humide, mais sans en indiquer la nature. Prudence aussi parle de visites faites par les pauvres aux souterrains du Vatican (*Contra Symmachum*, I, 578-586); mais ces témoignages sont du IVe siècle.

2. Voir notre chapitre XII, p. 71.

toute alliance légendaire, on aimerait à chercher, en imagination, les tombes de sa famille dans cette dernière nécropole; mais c'est par tradition et par induction seulement qu'on essaye de remonter ainsi jusqu'à l'âge apostolique. Cette tradition est même compliquée de deux Priscille [1], dont l'une aurait été la mère de Pudens; l'autre (du IVe siècle) est mentionnée dans la vie de saint Marcel, dont elle passe pour avoir recueilli les cendres dans son cimetière. Il est plus facile de supposer en celle-ci une descendante de la première que de mettre des évidences historiques dans ces souvenirs vagues et contradictoires. La planche XIV nous donnera un exemple des sépultures de la fin du IIe siècle, au cimetière de Prétextat. Ainsi, en bien des points de la circonférence de Rome, ont dû être creusées, pendant le IIe siècle sinon vers la fin du Ier, des sépultures chrétiennes qui ont été le point de départ des futurs cimetières. M. de Rossi les caractérise de la manière suivante : « Style classique dans les fresques, décorations en stuc; cryptes maçonnées sous terre et non creusées dans le tuf; chambres et ambulacres sans *loculi;* niches pour grands sarcophages; inscriptions non encore empreintes du formulaire épigraphique chrétien; nomenclature classique; enfin quelques dates comme 107 et 111; tout cela ne saurait être l'effet du hasard ni d'opinions préconçues; assurément les cimetières qu'on dit de l'âge apostolique portent des traces d'antériorité à l'institution régulière et systématique des sépultures souterraines de l'Église romaine [2]. »

Dans ces termes généraux, nous aimons à reconnaître, avec les archéologues romains, la haute antiquité de plusieurs hypogées; mais nous avons en vain cherché des preuves décisives pour en reporter les commencements au Ier siècle. Nous n'avons trouvé autre chose que des possibilités à cet égard, et nous le regrettons vivement. Peut-être sera-t-on plus heureux dans les futures investigations; rien ne saurait être plus désirable pour la science et pour la religion.

On s'est étonné de ce que les sépultures les plus anciennes sont précisément celles qui renferment le plus de peintures, et des plus belles. Les commencements si modestes du christianisme à Rome semblent rendre ce fait inexplicable. Deux réponses très plausibles ont été fournies à cette difficulté. La première, c'est qu'il y eut des familles patriciennes dont plusieurs membres embrassèrent de bonne heure le christianisme, et dont les tombes fournirent asile aux plus humbles. La seconde, c'est que l'âge où commencèrent les sépultures souterraines fut précisément celui où florissaient les arts, où les peintres produisaient bien et à peu de frais, où le goût de la décoration était dans les mœurs. Plus tard, au contraire, la main-d'œuvre des artistes devint coûteuse. Au IVe siècle déjà, la décadence rendait plus difficile ou plus dispendieux le luxe dans cet ordre de choses. Au IIIe siècle on avait moins de liberté qu'au IIe pour traduire la pensée chrétienne par le pinceau : c'était le moment des plus terribles persécutions. Pendant le IIe, au contraire, à l'abri des lois tutélaires sur les sépultures, s'épanouissait à l'aise un art que les chrétiens ne croyaient pas plus devoir négliger que leurs contemporains. Ainsi le voulaient les coutumes du temps. Dans ce trait de mœurs est en effet l'explication de la précoce introduction de l'iconographie dans la vie et dans la mort des chrétiens; c'est la réponse aux étonnements des personnes qui se demandent comment, au sortir du judaïsme, on pouvait en être là. Les chrétiens n'avaient pas tous passé par la synagogue; la plupart étaient grecs d'origine et de mœurs; la langue grecque était celle de l'Église aux trois premiers siècles : comment l'art grec n'aurait-il pas été une de ses expressions [3]? Nous ne saurions assez le déclarer d'ailleurs, les fresques ne devinrent images, au sens religieux, que peu à peu; et si c'est dès l'origine que la peinture s'introduisit dans la vie des chrétiens, c'est pourtant bien à la longue que le décor devint imagerie et l'image objet de culte. Cette vérité ressortira, espérons-nous, très-nettement, du classement chronologique de nos monuments. Pour l'édification des novices dans l'histoire de l'art, nous devons ici faire remarquer, qu'à l'inverse de ce qu'on pourrait attendre, plus on remonte dans les temps, jusqu'aux origines des Catacombes, plus on doit rencontrer d'habileté d'exécution et de beauté dans le dessin. L'art antique était à son apogée sous Auguste; sa décadence s'accentue donc à mesure qu'on se rapproche de nous. Elle augmenta jusqu'à la période fameuse appelée la Renaissance, à partir de laquelle, au contraire, un progrès fut inauguré dans cette voie comme dans les autres.

Revenons aux Catacombes. Jusqu'ici nous n'avons constaté que des cimetières privés, devenus collectifs par prêt aux membres de l'Église plutôt que par don à l'Église elle-même. Dans les *Philosophou-*

1. Sans parler de celle qui est citée dans le Nouveau Testament comme femme d'Aquilas. (Act., XVIII, 2, 26; Rom., XVI, 3; I Cor., XVI, 19.)
2. *Roma sott.*, t. I, p. 193.
3. M. Ch. Bayet, dans ses *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient*, rapporte à l'Orient les origines des types de l'art chrétien.

mena, on trouve la première mention d'une administration ecclésiastique des nécropoles. Il y est dit que Zéphyrin préposa Calliste au cimetière (vers 215). Vers le même temps à peu près, en Afrique, éclataient des mouvements populaires contre les sépultures chrétiennes, ce qui prouve qu'elles étaient connues comme telles. A Rome, leur gestion était confiée au premier diacre. On suppose que la catacombe qui a pris son nom du diacre de Zéphyrin a pu être la première nécropole appartenant en propre à l'Église, et que, pour cette raison, les papes y transportèrent leur sépulture, abandonnant le Vatican aux expropriations qu'Héliogabale y pratiquait pour agrandir le cirque de Néron. Cette induction, du reste, n'est fondée sur aucun témoignage ancien; elle impliquerait tout au moins la perte du tombeau de saint Pierre. Que les corps des premiers évêques de Rome aient trouvé place au Vatican, ou que cette tradition soit une légende, le fait de l'existence d'un cimetière collectif pour l'Église proprement dite a paru expliquer la présence des tombes pontificales sur la via Appia (V. nos planches XXX, XXXI). En tout cas, l'existence légale des collèges funéraires chrétiens fut nettement reconnue à partir d'Alexandre Sévère, dont les lois furent favorables au développement des religions étrangères. Il devint donc facile au pape Fabien (236-250) de diviser son champ de travail en sept *régions,* pour ses sept diacres, avec adjonction d'un ou de plusieurs cimetières à chacune de ces paroisses. C'est du moins ce qu'affirme le *Liber Pontificalis,* qui ajoute : « *multas fabricas per cœmeteria fieri jussit* ». On a discuté si « ces constructions, qu'il fit faire en grand nombre », étaient souterraines ou à ciel ouvert. Les sépultures des environs de Carthage n'étaient pas souterraines, et tout fait penser que, de Caracalla à Décius, les chrétiens profitèrent de la paix qui leur était laissée pour se constituer librement au soleil. Affirmer que ces constructions étaient destinées aux assemblées publiques des fidèles, c'est peut-être une induction un peu hardie, mais qui concorde avec le fait de l'existence de plusieurs lieux de réunion dans la ville même. Si le nom de basilique, qui leur a été appliqué plus tard par saint Optat de Milève, est peut-être un anachronisme de quelques années, pourtant il n'est pas invraisemblable qu'il y eût au-dessus des cimetières, comme au dedans, plusieurs endroits où un petit nombre de fidèles pouvaient se rassembler à la fois pour célébrer l'anniversaire de la mort de leurs défunts, gardant ainsi la mémoire des personnages illustres de l'Église. Nous verrons que l'âge principal des assemblées dans les catacombes est celui des pèlerinages, des dévotions officielles; c'est alors qu'on y fit réellement des chapelles et qu'on y tailla des chaires épiscopales (pl. LXIII). Mais il est incontestable que les Catacombes, aux époques de persécution, purent servir momentanément de lieux de culte à de petits groupes isolés, ou même d'asile temporaire à ceux qui étaient traqués de trop près. S'y rendre en grand nombre eût été aussi imprudent qu'impossible, vu l'étroitesse des lieux. Il eût fallu s'y succéder en défilés apparents, comme ces processions de visiteurs qui se suivent encore aujourd'hui à la fête de sainte Agnès. Ce concours bruyant ne peut convenir qu'en temps de paix. Néanmoins il faut constater que les Catacombes étaient fréquentées, puisque l'on sait que Valérien prohiba, en même temps que les assemblées de chrétiens, l'accès aux cimetières, et puis qu'un pape y fut mis à mort pour avoir enfreint cette prohibition. Ce fut l'âge des émouvantes épopées, dont on n'a exagéré l'importance qu'en les trop généralisant. Des faits isolés ne constituent pas une caractéristique applicable à toute une époque. On a parlé de chrétiens réfugiés aux catacombes et y habitant : ce fut l'exception, non la règle. Le *Liber Pontificalis* dit que Caïus dut y séjourner quelque temps. Les *fossores* y passaient une partie de leurs journées, mais n'y habitaient pas. Ceux qui savent combien l'air y est raréfié, et combien les conditions hygiéniques y devaient être malsaines quand les cadavres y étaient en décomposition derrière de minces lames de tuile, pensent qu'on n'y passerait pas impunément plusieurs jours entiers, même maintenant. Les lucernaires qui y ont apporté plus tard quelques lueurs et un air mieux renouvelé, n'existaient qu'en bien petit nombre au temps des persécutions. Plus larges et plus spacieux, les arénaires se prêtaient mieux aux assemblées des fidèles. Aussi raconte-t-on que les martyrs Crisante et Daria ont été mis à mort dans une de ces carrières de sable, et que les fidèles qui s'y étaient réunis furent murés et ensevelis vivants. C'était du reste dans le voisinage d'une catacombe.

La violence n'alla pas de longtemps jusqu'à l'expropriation des sépultures; et quand Gallien rendit aux chrétiens leurs lieux de culte confisqués (leurs *dominici*), il n'eut pas, au sens propre, de restitution à faire relativement aux nécropoles : on avait respecté les morts plus que les vivants. Le pape Denys (259-269), remis en possession de ces lieux de culte et des cimetières, acheva l'œuvre de son prédécesseur Fabien en organisant plus complétement le partage de l'administration ecclésiastique : « Il divisa les églises

entre les prêtres, et constitua les cimetières, les paroisses, les diocèses », dit le *Liber Pontificalis;* ce qui signifierait que l'administration des cimetières fut partagée comme les paroisses, et peut-être aussi les évêchés suburbicaires. Tout cela supposerait déjà une propriété ecclésiastique et une ingérence de la juridiction spirituelle dans toutes ces choses, bien différente de l'administration simplement pécuniaire qui avait été jusque-là confiée aux diacres. Voilà bien une sorte de droit canonique à ses origines, si nous en croyons ce document. Tout en prenant ces mesures d'organisation intérieure, l'Église observa quelques précautions dans ces cimetières; c'est alors qu'on ménagea ces retraites dérobées à travers les arénaires, dont le secret a été deviné par les investigateurs modernes. C'est en effet à cette seconde moitié du IIIe siècle que se rapportent tous les martyrologes des fidèles mis à mort dans les catacombes. Du jour où ces sépultures ne furent plus respectées, on y lapida des chrétiens, on en précipita d'autres par les lucernaires. Si ces labyrinthes mystérieux étaient, d'une part, une retraite peu accessible aux persécuteurs, de l'autre ils ressemblaient à ces terriers dont il suffit de garder les entrées pour être certain d'en prendre tous les habitants. Les rigueurs que Valérien avait commencées, Dioclétien les continua avec plus de persistance, et l'on ne sauva les tombes de certains martyrs qu'en les murant. Les morts mêmes n'étaient plus alors en sûreté. Les cimetières cette fois furent confisqués. Le furent-ils tous? ne s'en servit-on plus? D'une loi cruelle à son exécution absolue il y a loin. Les chrétiens ne restèrent certainement pas sans sépulture; les mœurs publiques s'y opposaient. Les papes ne purent plus être inhumés dans la crypte illustrée par la dépouille de saint Sixte, mais ils le furent encore dans le cimetière de Priscille, moins directement surveillé. Ce fut le cas de Marcellin et de Marcel. Cette dernière crise, commencée en 303, cessa en 306 pour ce qui regarde Rome. Mais on ne restitua à l'Église ses biens qu'en 311, sous Miltiade. Alors celui-ci put ensevelir son prédécesseur Eusèbe dans une crypte du cimetière de la *via Appia,* voisine de celle de saint Sixte. Déjà Marcel avait divisé la ville en vingt-cinq paroisses, appelées diocèses par le *Liber Pontificalis;* les sépultures paraissent avoir subi le même partage, quoiqu'elles ne fussent pas légalement recouvrées. Il y eut donc un cimetière attaché à chaque paroisse; en effet, M. de Rossi constate qu'on en peut compter environ vingt-cinq ou vingt-six dans le cercle de trois milles autour de Rome. Si saint Optat a signalé quarante basiliques existantes de son temps, c'est que peut-être il ajoutait aux vingt-cinq lieux de culte de Rome, une quinzaine de constructions de caractère religieux faites à l'entrée des cimetières. Nous avons vu comment l'usage païen d'établir auprès des tombes la *schola,* le *triclinium,* l'*exedra* destinés aux repas des associés, expliquait tout naturellement l'érection de ces petits édifices à l'entrée des cryptes chrétiennes. Leur existence était légale dans la même mesure que les sépultures elles-mêmes. Aussi les papes qui vinrent après Constantin, Marc et Jules Ier, furent-ils déposés dans des basiliques construites au-dessus des cimetières de Balbine et de Calépodion. Ces constructions à ciel ouvert portaient elles-mêmes le nom des cimetières souterrains parce qu'elles faisaient partie de leurs *areæ*.

L'exemple des papes fut suivi par un nombre toujours croissant de fidèles; on maçonna des tombes plutôt que de les creuser. En calculant d'après les épitaphes qui portent une date, on constate qu'un tiers déjà des sépultures se fit hors des cryptes (c'est-à-dire dans les terrains au-dessus), depuis Constantin jusqu'à la persécution de Julien. Après celui-ci, on pratiqua à peu près également ces deux manières; puis, les deux tiers des tombes furent bâties sur l'*area* extérieure. Avec le dernier tiers du IVe siècle on vit surgir une sorte de ferveur pour les sépultures souterraines, inspirée certainement par la dévotion des souvenirs, mais qui n'eut pas pour conséquence d'en raviver l'usage. C'est aussi cette dévotion poussée parfois trop loin qui fit, à partir de Constantin, élever des basiliques proprement dites, au lieu de simples *scholæ* ou de modestes *triclinia*, sur les tombes des martyrs. Et comme celles-ci étaient d'ordinaire dans les entrailles du sol, on tailla les collines, on excava le terrain pour atteindre le niveau sacré. Ainsi à Saint-Paul hors les murs, ainsi à Saint-Laurent, à Sainte-Agnès, etc. C'était compromettre bien des sépultures d'humbles fidèles pour honorer trop quelques illustres. Naturellement aussi les basiliques construites devinrent lieux de culte au sens propre, et non plus seulement par accident ou par raison de service funèbre, comme il était arrivé dans les caveaux de l'époque précédente. Les *areæ* où étaient les basiliques suburbaines virent se grouper autour de celles-ci tout un peuple de morts dès les premiers temps de leur construction. Sur la *via Appia*, au contraire, où il n'y avait pas de ces grands édifices, les ensevelissements sous terre se prolongèrent plus longtemps. Damase, très-réservé dans son respect pour les tombes, au lieu de les surcharger de basiliques, se plut à les ornementer elles-mêmes. Il plaça des

épitaphes en vers dans les endroits les plus célèbres, et chanta les martyrs comme les poëtes païens avaient chanté les demi-dieux. Naturellement, il ajouta à ces hommages des restaurations, des constructions pour soutènement, des escaliers d'accès, des lucernaires. On pourrait supposer que ce retour de ferveur pour les sépultures souterraines en ramena l'usage. Pourtant nous venons de voir qu'à la fin du IVe siècle on n'inhumait plus qu'un tiers des cadavres dans les cryptes de tuf. D'autre part, la vénération mal réglée de ceux qui persévéraient dans les vieux usages devenant destructive, il fallut lui mettre un frein. Les dévots voulant dormir plus près des saints, au lieu d'agrandir les cimetières, se faisaient creuser des places dans les parois des tombes. On tenait à reposer *retro sanctos*, comme dit une épitaphe; pour cela donc, on mutilait les peintures, on violait presque les sanctuaires de la mort. Mais de tels abus ont leurs limites. La place, d'une part, finit par manquer; de l'autre, quelques bons exemples furent donnés : un archidiacre, Sabinus, invitait à se rapprocher des âmes des saints plutôt que de leurs corps, et Damase lui-même déclarait qu'il avait « craint de déranger les cendres des saints en faisant reposer ses membres » dans la crypte de ses prédécesseurs [1]. Néanmoins, comme l'administration des cimetières souterrains fut abandonnée en toute propriété aux fossoyeurs et à leurs descendants, ces industriels, au lieu de creuser de nouveaux ambulacres, trouvèrent plus commode de vendre les emplacements encore libres dans des *cubicula* plus ou moins recherchés [2]. Ce fut l'âge de la décadence des sépultures souterraines, et l'on conçoit que la pratique finit par s'en perdre peu à peu. On croit avoir reconnu, par l'examen des épitaphes datées, qu'après les dix premières années du Ve siècle, l'usage en devint fort rare, pour cesser complétement vers 454. Si donc on rencontre dans les catacombes des peintures et des constructions postérieures à l'an 410, c'est qu'elles furent faites non à l'usage de sépultures proprement dites, mais pour l'embellissement des lieux considérés comme sanctuaires; il faut les regarder enfin comme des remaniements. Les invasions, le sac de Rome, avaient achevé de faire tomber un usage qui commençait à se perdre. Ce n'est plus hors des murs de la ville qu'on pouvait espérer sécurité. Le désarroi universel désorganisait jusqu'aux sépultures. L'Église semblait avoir momentanément abandonné ses droits aux seuls fossoyeurs. Elle les reprit, mais pour ne plus s'en servir qu'auprès des basiliques ou dans leur enceinte. C'est là qu'on concéda des places avec l'autorisation des prêtres ou des papes. Ceux-ci, quoi qu'on en ait dit jadis, ne furent plus ensevelis que dans ces monuments publics ; il n'y a d'exceptions que pour Zozime, Sixte III et Hilaire, qui reposèrent dans la crypte de Saint-Laurent, comme on l'apprend par plusieurs itinéraires de pèlerins. Les sépultures à ciel ouvert se continuèrent encore pour le commun des fidèles sur l'*area* des Catacombes. Néanmoins, dès le VIe siècle, des cimetières chrétiens furent créés sur l'Esquilin, devenu probablement désert [3].

Quoique abandonnées comme sépultures, les catacombes continuèrent à être l'objet de soins spéciaux, puisque le pape Symmaque les ornementait encore au commencement du VIe siècle. Malheureusement, survinrent les Goths, en 537. Vitigès fit le siége de Rome, surtout du côté de la via Salaria, et tout ce qui leur tomba sous la main fut ravagé. Le pape Vigile essaya de réparer les dommages, comme nous l'apprenons par une épitaphe transcrite par Alcuin, et dont un fragment a été retrouvé [4]. On conçoit que les sépultures hors ville aient été abandonnées complétement pendant le siége. Déjà antérieurement quelques ensevelissements à l'intérieur des murs avaient dû être pratiqués, comme nous venons de le rappeler. On croit savoir, par le *Liber Pontificalis* [5], que Jean III à son tour restaura les cimetières, dévastés de nouveau par les barbares sous Totila, et qu'il y fit établir des oblations et des éclairages (*oblationes et luminaria*) chaque dimanche. Ce service religieux dépendait du Latran, devenu paroisse principale. Les papes habitaient alors au Latran, dont ils étaient comme les curés. Nous voilà au VIe siècle; nous ne devons pas nous étonner qu'au VIIe le pape Serge allât officier lui-même dans les cimetières. Le Livre Pontifical appelle ces offices des messes. Au VIIIe siècle, Grégoire III rétablit de nouveau ces services religieux interrompus, mais seulement pour l'anniversaire des fêtes des martyrs; au lieu d'être célébrés par les prêtres des paroisses voisines, ils l'étaient par des ecclésiastiques désignés *ad hoc* à chaque fois par le pape.

---

1. Voir notre planche LXI, n° 9.
2. Voir notre planche LXV A., n°s 25-33.
3. Voir de Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 557.
4. Voir notre planche LXI, n° 6.
5. *In Joanne*, III, § 1. Ces embellissements tardifs obligent évidemment à une grande circonspection dans l'étude chronologique des monuments souterrains. Le *Liber Pontificalis* nous apprend que le pape Célestin Ier, voulant y être enseveli, y fit exécuter des peintures. La critique et l'histoire de l'art peuvent seules servir de guides dans ces distinctions essentielles.

Déjà précédemment, à des époques qu'il est difficile de préciser, on avait commencé à transporter quelques corps des cryptes souterraines aux basiliques superposées. Au VIIIe, on se décida à les transférer à l'intérieur des murs. Les dévastations que les Goths n'avaient fait que commencer, les Lombards les achevaient. Il fallut que Paul Ier se résolût à la mesure pieuse, mais peu conservatrice, du transport des reliques. On ne les arracha pas à leurs tombes sans briser celles-ci. A peine le danger passé, ses successeurs Adrien Ier et Léon III reprenaient la touchante tâche de la restauration de la sépulture des martyrs et de leurs basiliques. Tous ces remaniements ont pu retarder certaines destructions; ils sont encore reconnaissables ici et là : travail de Pénélope, car les ruines augmentaient. Pascal Ier, au commencement du IXe siècle, dut revenir au système de Paul Ier, en faisant transporter dans la ville deux mille trois cents corps. Serge II et Léon IV trouvèrent encore à glaner quelques reliques « gisantes dans les cimetières ruinés ». Après quoi on peut croire que ceux-ci restèrent dépouillés de toutes les illustrations qui avaient fait leur gloire. Il ne faut donc plus s'attendre à y trouver des corps de martyrs connus. Tout au plus peut-on espérer constater la place de leurs dépositions primitives. Le Panthéon en particulier fut rempli des ossements extraits des Catacombes, et s'appela pour cette raison *cœmeterium S. Mariæ ad martyres.* A partir de ce moment, il n'est plus fait mention que de rares visites aux cimetières; encore ces visites concernaient-elles le plus souvent les sépultures établies dans les basiliques qui leur étaient superposées.

Ici s'arrête l'histoire des catacombes antérieurement à l'an 1000. Après quoi le silence se fait sur elles, silence à peine rompu par les itinéraires des pèlerins, qui ont été d'un si grand secours pour retrouver en notre siècle quelques tombes illustres, et par conséquent les noms réels des cimetières. A part ces documents, obscurité absolue jusqu'aux découvertes de Bosio et de ses successeurs. Nous renvoyons ceux qui ne pourront pas lire leurs ouvrages au trop court aperçu que nous avons pu en donner dans notre § Ier. Notre travail, du reste, contient un résumé suffisant de leurs études sur chaque monument.

On le voit, l'histoire des catacombes est encore à compléter. Disons, en terminant, quelles indications matérielles et palpables peuvent servir à retrouver les cryptes historiques. Un indice très-précieux est celui des escaliers, des grands ambulacres et des lucernaires creusés en temps de dévotion auprès des tombes des martyrs pour donner accès plus facile aux pèlerins. Des recherches fondées sur ces données ont été tentées avec succès, par exemple aux cimetières de Domitilla, de Pierre et Marcellin, de Prétextat [1]. La rencontre de fresques et de mosaïques (celles-ci fort rares) faites dans des siècles où l'on ne pratiquait plus d'ensevelissements dans les catacombes est aussi une indication qui aide à reconnaître les lieux célèbres où la ferveur des chrétiens du Ve au IXe siècle allait s'inspirer. A plus forte raison la trouvaille de fragments de ces épitaphes que Damase faisait mettre sur les tombes illustres est-elle une révélation importante. Enfin, les *graphites* dans lesquelles les pèlerins de divers temps ont inscrit leurs noms et leurs vœux sont des guides qui servent à retrouver les emplacements des tombes illustres et à refaire topographiquement une chronique trop oubliée. Toutes ces indications servent à contrôler les rares et contestables renseignements donnés par les documents écrits. Si MM. de Rossi achèvent la reconstitution topographique des principaux cimetières de Rome, ils auront ajouté quelques pages précieuses à une histoire dont l'importance ne saurait être méconnue.

---

1. Voir M. de Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 168.

Nous allons entrer dans l'explication des cent planches que nos cent chapitres suivront une à une. Les onze premiers ne seront du reste qu'une continuation démonstrative de notre introduction. Ils sont destinés à achever l'exposé des notions générales. Les quatre-vingt-neuf autres rendront compte du classement chronologique approximatif des monuments, dans la succession de nos nombreuses gravures.



Daumont lith

PLAN D'UN CIMETIÈRE

V^VE A. MOREL et Cie Editeurs Imp. Lemercier & Cie Paris

LES

CATACOMBES DE ROME

CHAPITRE PREMIER

Plan d'un Cimetière.

Notre planche I est empruntée à la *Roma sotterranea* de M. de Rossi (t. III, tav. XLII-XLV), et représente le plan du cimetière dit de Calliste et de ses attenances.

Dans l'état actuel de la science, il nous serait impossible de donner ùn plan général des catacombes de Rome, même approximativement esquissé. Il n'en existe point. En dresser un est œuvre qui demande la vie de plusieurs savants spéciaux, des libertés et des ressources dont la commission d'archéologie pontificale pourrait à peine espérer jouir un jour. Bornons-nous donc à la carte partielle qui a déjà été dressée, celle du cimetière de Calliste. Si l'on veut bien réfléchir que le groupe de nécropoles dont notre planche donne le dessin n'est qu'une très-petite partie des catacombes connues, et qu'il en est encore d'inexplorées dont on sait tout au plus le nom, on se rendra compte de l'énorme développement que ce genre de sépulture a dû prendre pendant les quatre premiers siècles de l'Église. Bosio en a décrit un très-grand nombre, il en cite un plus grand nombre encore. Il a ignoré la partie la plus étendue du cimetière de Calliste, et bien d'autres nécropoles.

Le cimetière assis sur la via Appia et la via Ardeatina, quoiqu'il porte le nom de Calliste dans son ensemble, est pourtant lui-même composé de plusieurs sections qui ont été des catacombes distinctes, sous les noms illustres des Lucine, de Calliste, de Sotère, d'Hippolyte. Comment s'y reconnaître? Bien plus, à chacune de ces sections, des *areæ* différentes ont été successivement adjointes, que notre plan marque de tons distincts.

En étudiant cet atlas, un observateur distinguera aisément que tout n'est pas inextricable dans cet écheveau embrouillé de lignes qui se croisent. Il en est qui suivent des directions fixes et qui créent des formes mathématiques. C'est qu'il fallait que les fossoyeurs se conformassent à la loi, en n'empiétant pas sur les terrains voisins. On peut se rendre compte ainsi des limites qu'occupaient les *areæ* (terrains) des propriétés particulières, devenues collectives plus tard, qui furent assignées aux sépultures en divers temps. La régularité de certaines parties des excavations montre qu'aux différentes époques, les fossoyeurs suivaient les limites des terrains

que la loi leur permettait de fouiller, sans outre-passer les bornes de la propriété [1]. Cette observation donne la mesure de leur habileté. Ils savaient donc se diriger sous terre suivant des lignes fixées d'avance, et reconnaître à 10 ou 20 mètres de profondeur sous quel domaine ils se trouvaient. Un coup d'œil suffira encore à l'observateur pour distinguer les ambulacres ou couloirs, les uns plus larges que les autres, des cubicula ou chambres ouvertes sur les flancs de ces corridors, et qui formaient comme des caveaux de famille. On peut reconnaître les escaliers qui descendent dans les entrailles de la terre à partir de la surface du sol. Dans l'*area* I, il y a deux escaliers; dans l'*area* III, on en distingue deux autres. Ce qu'il est impossible de marquer sur une carte, ce sont les *clivi*, ou pentes douces par lesquelles on passait d'un étage à l'autre.

A la surface du sol existent diverses ruines (marquées en noir sur notre plan) : un tombeau carré (I), la basilique à trois absides de saint Sixte et de sainte Cécile (VIII), celle de sainte Sotère, faite du moins à ses frais (V). De même dans l'*area* XIV, il y a des constructions à l'air libre. La via Appia, la via Ardeatina et un autre chemin longent ou traversent les terrains du cimetière. Les fossoyeurs n'ont franchi ces voies, ou passé d'une *area* dans une autre, qu'aux époques où les conditions de la propriété primitive s'étaient modifiées, où la persécution, en mettant les chrétiens hors la loi, obligeait parfois à creuser des couloirs qui aboutissent aux arénaires, comme échappatoires; où enfin l'Église triomphante pouvait se prévaloir d'autorisations et de faveurs, si tant est qu'elle ne possédât le sol lui-même en entier. Ce dernier cas est le plus probable.

Partout les lignes droites se coupent sous divers angles. Les niveaux sont horizontaux, sauf quand il faut passer d'une *area* dans d'autres qui ne sont pas taillées dans le même plan. La région dite de Lucine (au bas de l'atlas) est moins régulière dans ses excavations que certaines parties de celle de Calliste. Les parois sont perpendiculairement taillées; la netteté des coupes des cimetières proprement dits les distingue clairement des arénaires IV et XIII, qui sont plus larges, très-irréguliers, et où aucun ordre n'était suivi, puisqu'il ne s'agissait le plus souvent que d'en tirer de la pouzzolane. Quand ils le pouvaient, les fossoyeurs mettaient dans leur travail un ordre mathématique et suivaient des lignes parallèles ou se croisant à angle précis, comme on peut le voir surtout dans l'*area* III. Cet ordre suppose une administration entendue, et une méthode calculée qui variait suivant les besoins de chaque époque et de chaque terrain. Le labyrinthe est plus apparent que réel.

L'*area* I, au bas de la carte, est l'emplacement approximatif de la crypte de Lucine, la plus ancienne de tout le groupe et datant du II[e] siècle. Les peintures copiées dans notre planche XVII sont dans un double cubiculum, non loin du bas d'un escalier. La crypte de saint Corneille est auprès d'un soupirail (V. notre pl. XXX). L'*area* II est aussi fort ancienne, comme on l'a constaté d'après des fouilles récentes. Les terrains III, IV, V, VI, appartiennent au cimetière de Calliste. Ils en composent les trois *areæ* utilisées. C'est le champ principal des belles découvertes de MM. de Rossi qui en sont comme les révélateurs. C'est dans l'*area* III, non loin du lucernaire, qu'ils ont découvert la crypte des papes du III[e] siècle, et celle de sainte Cécile (V. nos pl. XXXI et LXXXVI). Près d'un autre lucernaire est le cubiculum où a été trouvé un Orphée fort ancien (pl. XXXVI, fig. I). Les cinq cubicula alignés sous la via Ardeatina sont ceux où est le caveau dit des Sacrements, dont on trouvera les peintures à notre planche XXIII. Mais cette

1. L'exactitude de cette induction, tirée d'abord de l'étude des excavations sous terre, a été confirmée par la découverte, au-dessus du sol, d'un mur mitoyen suivant exactement les limites de l'*area* III, où se trouve la crypte des papes.

area III elle-même a été creusée à plusieurs niveaux, en trois ou quatre périodes diverses. Ainsi, l'excavation de 12 à 13m50 de profondeur fut exécutée la première après le cimetière de Lucine, aux origines du IIIe siècle. C'est à ce niveau que sont les cryptes dites des Sacrements, celle des Pontifes, et qu'on a trouvé quelques-unes des sculptures de style païen de notre planche XXI. Une partie a pu en être ornementée du temps de Calliste, mais presque tout cela a subi des remaniements, surtout la crypte de sainte Cécile, et c'est cette section qu'on a comblée avec le plus de soin, pour la dérober aux yeux des persécuteurs du IIIe siècle, à ce qu'on suppose. Toutes les régions profondes sont antérieures à Dioclétien, qui prohibait la fréquentation des cimetières. Ainsi l'étage qui est à 16m50 aboutit à un arénaire; il semble que les fossoyeurs aient voulu en faire un labyrinthe par lequel il fût possible de s'échapper. On n'y trouve rien du IVe siècle. Une partie des excavations du temps des persécutions est attribuée au pape Fabien. L'*area* III est taillée sur 250 pieds de façade et 100 de côté. Les lucernaires et quelques cubicula classiques y rompent presque seuls la régularité des ambulacres parallèles.

L'*area* V, de 150 pieds sur 125, contient la crypte des Quatre-Saisons (pl. XXIX), et celle qu'on attribue au pape Miltiade. Il y a de grands caveaux de chaque côté des ambulacres, de grands arcosolia[1], des revêtements de marbre; c'est une contrée assez riche. Dans la région VI se multiplient les arcosolia; les cubicula sont disposés face à face, de chaque côté des couloirs; on y trouve aussi des peintures, mais plus rarement. Parfois, plusieurs cubicula s'y suivent, communiquant entre eux. Ils varient de formes et s'enrichissent de colonnes aux angles, de pilastres de marbre, de quelques mosaïques. C'est l'*area* qui contient la tombe du pape Eusèbe; un grand escalier y donne accès. Elle peut remonter à la deuxième partie du IIIe siècle, mais son déploiement principal date du IVe. S'il s'y trouve des sujets de figures qui puissent avoir été créés plus tôt, comme les Trois Jeunes Gens dans la fournaise, les sculptures qu'on en a tirées sont bien du IVe, et représentent des scènes bibliques, telles que Daniel dans la fosse, le Christ à Cana, la Résurrection de Lazare, Noé dans l'arche, etc. C'est là encore, mais à un niveau supérieur, que se trouve le Jugement de notre planche XXVII. Cette région a fourni les deux momies, parfaitement conservées, qu'on y voit encore au fond de leurs sarcophages. On y observe des monogrammes de la forme constantinienne et la croix gammée, ce qui reporte vers le milieu du IVe siècle. Dans le voisinage de la crypte d'Eusèbe est la Scène pastorale, avec le Moïse à la roche et la Multiplication des pains de la planche XXXIV.

L'*area* VII relie le cimetière de saint Calliste à celui de sainte Sotère. On y a trouvé la tombe de Séverin, diacre du pape Marcellin[2], et on en rapporte les origines à la deuxième moitié du IIIe siècle. De VIII à XI, règne le cimetière de Sotère, au-dessous de sa basilique, que l'on croit commencée dès la fin du IIIe siècle. C'est le lieu des fouilles de ces dernières années et des découvertes les plus récentes.

La région IXe offre solidité et élégance classique dans la taille des cubicula rectangulaires. Le roc y est revêtu d'un léger enduit de stuc.

L'*area* X est plus variée. L'art perfectionné des fossoyeurs s'y est attaché à créer des chambres de toutes formes, absidales, circulaires, hexagonales, polygonales, croisées, à pilastres, à corniches. Ces détails prouvent que les diverses *areæ* ont été créées indépendamment les unes des autres par différents ouvriers, et rarement en même temps. Elles sont arrivées à se rejoindre, et ont été réunies postérieurement à leur principal tracé.

1. Tombes surmontées de petites voûtes.

2. V. pl. LXVI.

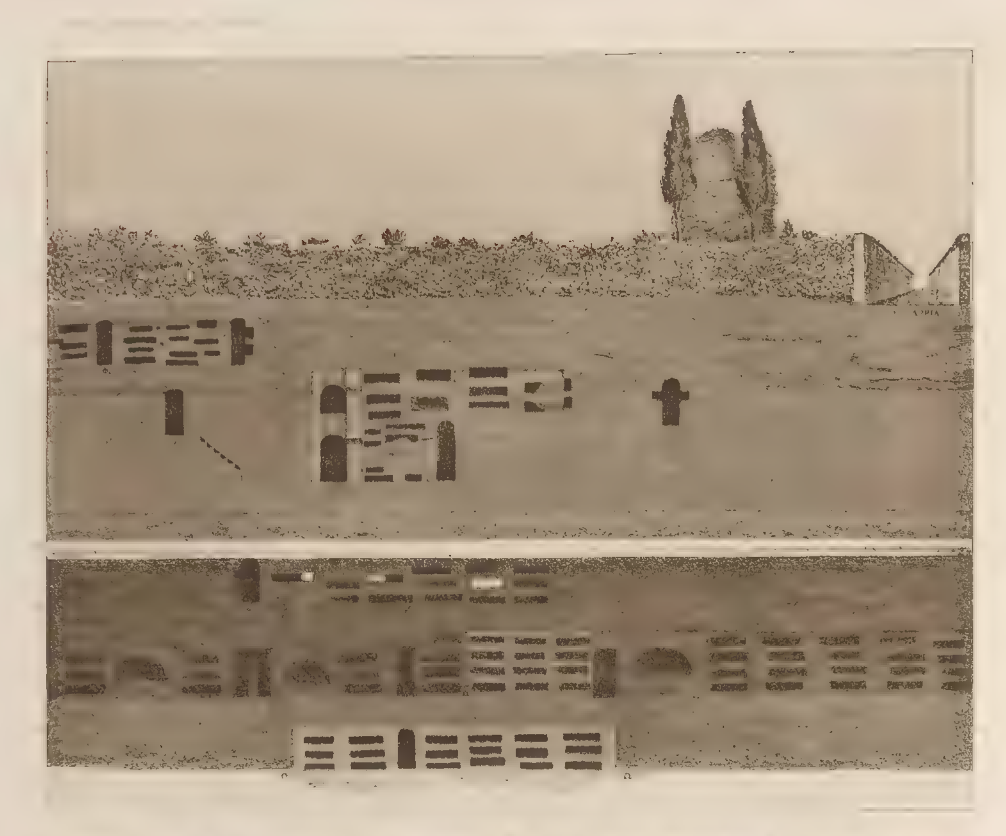
En XIII, on est dans la région dite du pape Libère. En XII, on tombe dans des contrées insuffisamment connues, quoique étudiées récemment par M. de Rossi. Elles sont terminées par un grand arénaire, celui d'Hippolyte peut-être[1].

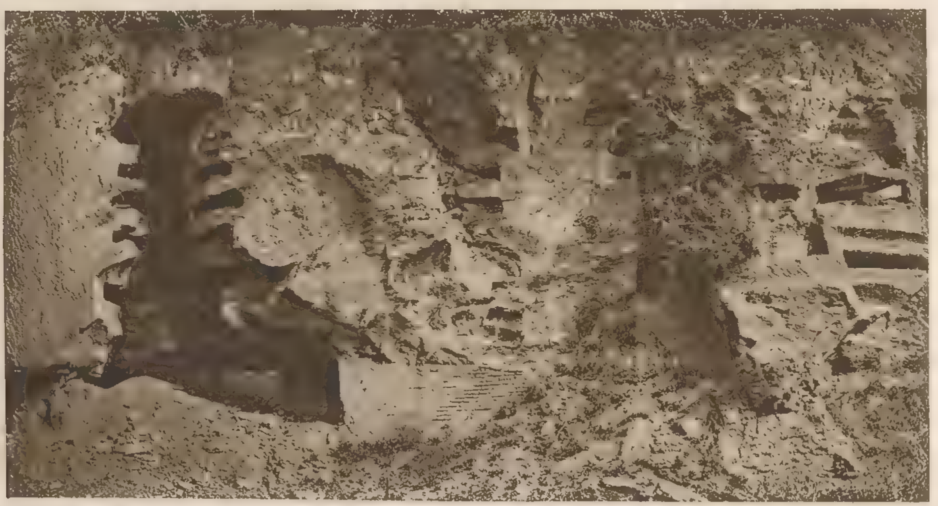
Il en est de même de l'*area* XIV, où beaucoup d'ambulacres sont encore à déterrer, et qui forme un véritable *labyrinthe*, où non-seulement les voies, mais souvent les étages, viennent s'entremêler. Région pauvre, du IVe siècle environ.

En XV, enfin, on s'achemine vers le cimetière de Balbine. On le voit, il reste encore bien des régions à explorer, même dans les catacombes les mieux étudiées, et jamais aucune ne le fut aussi scientifiquement que celle-ci.

Nous parlerons, au chapitre VI, des fossoyeurs eux-mêmes. Ici, il est opportun de nous arrêter à leur œuvre. M. Michel de Rossi, frère de l'illustre archéologue, dans une étude technique sur les travaux des *fossores*, expose qu'ils devaient être dirigés par un *mensor*, sorte de géomètre ingénieur. Outre le pic, la hachette, le marteau, le compas, il donne à ce chef pour outil un quart de cercle, ou une équerre telle qu'on en trouve le dessin sur certaines épitaphes. Commençait-on par se tracer un plan analogue à ceux des autres monuments, qui devaient être déposés aux Archives? Cela est évident pour ce qui regarde l'*area* supérieure, dont l'existence légale devait être constatée. Cela est moins certain pour les travaux souterrains, quoiqu'il semble de prime abord impossible qu'on s'y fût reconnu sans la possession d'un tracé de ce genre. Pourtant il est probable qu'on pouvait s'en passer, parce que le travail n'était ordinairement entrepris à la fois que sous une seule *area*, ordinairement très-étroite (100 à 200 pieds de côté). C'est postérieurement qu'on rejoignait les *areæ* entre elles et qu'on reliait les ambulacres. Il est constaté par l'étude des lieux qu'en entreprenant une *area*, les ouvriers, descendus par un escalier creusé au préalable, soit vers le centre, soit à un angle, commençaient par tracer une ou deux rues principales : une quand on attaquait le centre, deux quand on agissait aux extrémités. On conduisait ces galeries dans toute la longueur de l'*area* dont on était en possession, et jusqu'à ses limites légales, de manière parfois à la tracer sous terre comme elle était bornée au-dessus. On en creusait ensuite une ou deux autres perpendiculaires aux premières. Telles sont les plus anciennes artères de chaque cimetière. A mesure des besoins, on leur traçait des parallèles plus ou moins exactes, selon le soin apporté ou selon la nature de la roche, qui ne permettait pas toujours un travail régulier. On s'arrangeait de manière à ce que les extrémités des grands ambulacres s'accordassent, quand on était libre d'étendre le cimetière en passant d'un terrain à un autre. Lorsqu'on multiplia les lucernaires, ceux-ci servirent aisément de points de repère, et l'on conçoit que cette méthode géométrique de procéder rendît moins nécessaire l'adoption d'un plan préconçu. L'on ne pouvait d'ailleurs prévoir d'avance les besoins qui viendraient à se produire. Une fois sûrs de ne pas outre-passer les limites des possessions concédées, les fossoyeurs pouvaient creuser avec plus de liberté, à mesure des demandes. De grands calculs n'étaient pas nécessaires. Le son que rend la roche au coup de pioche, quand il y a du creux derrière, aurait suffi à prévenir la rencontre des excavations, à défaut de renseignements plus précis. Dans les limites des *areæ*, une fois bien tracées, on marcha souvent d'une manière moins régulière que dans le principe de l'entreprise. Les ambulacres secondaires se multipliaient sous divers angles. De tout cela résultèrent parfois de véritables labyrinthes, surtout aux points de ralliement des *areæ* distinctes. Mais l'expé-

1. Non pas de l'illustre saint dont le souvenir s'attache à la voie Tiburtine, mais d'un autre martyr dont la tradition fait un ascète.





Heliog.ie Dujardin

SECTIONS DANS LES TUFS DES CIMETIERES.

Ve A. MOREL et Cie Editeurs

Imp Lemercier et Cie Par

rience apprenait aux hommes du métier à s'y reconnaître alors, bien plus aisément encore qu'à nos guides d'aujourd'hui.

CHAPITRE II

Stratifications et sections dans les tufs des Catacombes.

Notre planche II est gravée d'après une chromolithographie de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. I, pl. XXXIV, et d'après une photographie prise sur nature.

Le cimetière de Calliste ayant été le plus savamment étudié au point de vue géologique, architectonique, et le plus soigneusement dessiné par MM. de Rossi frères, nous ne saurions mieux faire que de reproduire, d'après leur admirable ouvrage, l'une des sections verticales qui ont pu être imaginées sur un point du sol. Eux seuls étaient en mesure de dresser de tels plans, ou autorisés à le tenter.

On voit aisément que la masse informe, flanquée de deux cyprès, dominant la via Appia, était le plus grand tombeau d'une famille patricienne, sous l'*area* de laquelle est creusée la catacombe. Ce mausolée appartint-il à un membre païen ou à un personnage déjà chrétien (*à la Pomponia Græcina de Tacite?*), c'est ce que l'on n'est pas encore parvenu à déterminer[1], quoiqu'un escalier particulier semble avoir conduit de là à la nécropole souterraine. Une cella, dans l'épaisseur de la maçonnerie, devait contenir les urnes ou les sarcophages. Au-dessous d'une petite tour voisine, et qui semble d'origine chrétienne, on a trouvé les épitaphes des descendants de sainte Paula, tant célébrée par saint Jérôme, ce qui a fait penser qu'un des mausolées subsistants pourrait bien avoir appartenu à son illustre famille. Indiquons diverses couches du sol dans son épaisseur.

I. Terrain végétal mêlé de ruines, de débris, et couche volcanique à l'air libre, à plus de 30 mètres au-dessus du petit fleuve Almon. La via Appia le traverse. La dernière éruption des volcans albains a dû former ce niveau si voisin de Rome.

II. Couches volcaniques sous-marines, commençant à 7 mètres au-dessous de la surface extérieure; tuf granulaire peu compacte, friable, chargé d'amphigène et de quelques pyroxènes noirs. On y a creusé un étage de tombes arrivant parfois à 3 mètres à peine de l'air libre, chose exceptionnelle : on n'aurait pu l'étendre sans rencontrer la surface du sol.

III. Tuf terreux, dans lequel se déploie le deuxième étage de la catacombe, préféré par les fossoyeurs parce qu'il n'était ni trop dur, ni trop mou, et présentait une solidité suffisante. C'est un dépôt formé probablement par les eaux, qui y ont entraîné les matières volcaniques, déposant les plus cendreuses à la surface, les plus lourdes au fond, où commence une bande mêlée de pouzzolane rouge. Les galeries y sont multiples, à différents niveaux, X, U, B, G, etc., reliés entre eux par des escaliers ou par des *clivi*. Cet étage par places arrive à se mêler au premier, quand

1. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 306; t. III, p. 466.

la pente de la colline a obligé d'empiéter sur celui-ci. Parfois, au contraire, il s'enfonce à 14 mètres.

IV. Lit de $0^{m}75$ de *lapilli*, sables volcaniques, pyroxènes noirs, amphigènes, mica, dépôt qui a dû se faire tranquillement sur un fond marin, et qui devient ailleurs une couche épaisse, parfois durcie en tuf lithoïde. On remarquera que la voûte de l'ambulacre *d* y a été ménagée pour plus de solidité.

V. Pouzzolane plus ou moins durcie, de couleur tabac, de composition non homogène, comme il pouvait s'en former sous l'influence des courants sous-marins; impropre à la construction, mais où l'on pouvait encore creuser des galeries étroites et basses. Souvent cet étage se rencontre avec des carrières de sable bouleversées et croulantes, là où la couche est plus friable. Il s'y est produit des éboulements qui ont obstrué les galeries. C'est la partie la plus meuble du terrain.

VI. Tuf terreux, lithoïque, durci par la pression de 22 à 26 mètres de terre, arrivant à des veines d'eau qui rendent quelquefois impraticable la dernière galerie, où les fossoyeurs sont allés chercher une couche plus dure, au-dessous de la pouzzolane, à une profondeur exceptionnelle. On n'est plus qu'à 6 mètres environ du niveau de l'Almon, mais à 15 encore au-dessus de celui du Tibre, tant on prenait soin de choisir les collines et plateaux élevés pour éviter l'invasion des eaux. Ajoutons qu'à ces profondeurs l'air, raréfié, devient peu respirable. Les lucernaires n'en envoient plus que d'insuffisantes prises. Les mêmes escaliers ne franchissent pas toujours plusieurs étages; souvent chaque niveau est mis en communication directe avec l'extérieur par des escaliers spéciaux. Cela se conçoit aisément, puisque c'est de diverses générations que ces excavations sont l'œuvre, et qu'une *area* pouvait être abandonnée quand on creusait l'autre. Quelques catacombes peuvent pourtant donner au visiteur l'idée nette du passage d'une couche à l'autre. Celle de Thrason, par exemple, où l'on s'enfonce de plus en plus et de niveau en niveau par des pentes ou des escaliers assez raides. La planche que nous donnons a été choisie en un point où les ambulacres de Calliste, dans le voisinage de Lucine, se trouvent en lignes presque parallèles, de manière que jusqu'au 3e niveau la section est verticale. Quand l'expérience eut prouvé aux fossoyeurs la solidité des tufs, ils abaissèrent le sol de certaines galeries, comme, par exemple, en B, ce qui leur permit d'ajouter des rangées de tombes dans le bas. Ailleurs, comme dans la 1re *area* de Calliste, le contraire eut lieu : des ambulacres ayant été remplis de terre, on creusa au-dessus, les prolongeant en hauteur et les refaisant ainsi à un autre niveau dans un âge postérieur. Pendant qu'on creusait une galerie nouvelle, il arriva aux fossoyeurs de porter les matériaux extraits dans des sections de cimetières déjà garnies de tombes et abandonnées depuis longtemps. Ce fait s'est même fréquemment reproduit, comme le prouvent les nombreuses galeries obstruées, dans lesquelles encore aujourd'hui on ne peut se glisser que par l'espace étroit laissé quelquefois au-dessous des voûtes par le tassement des terres. Cet expédient pourrait expliquer la continuation des creusements en temps de persécution, s'il n'avait été surtout employé après la pacification de l'Église. Il n'est pas rare de rencontrer, dans cette terre rapportée dont sont remplies certaines galeries, des sépultures qui ressemblent aux nôtres, n'étant pas, comme les autres, des *loci* creusés dans le roc. Quand, au IIIe siècle, l'usage des catacombes fut prohibé momentanément, les chrétiens en obstruèrent certaines parties, détruisant quelques escaliers, rendant impraticables les cryptes les plus sacrées, et créant des labyrinthes qui, au cas où ils seraient poursuivis, leur permissent de passer à quelques pieds de leurs ennemis, derrière une paroi fort mince, point que ceux-ci

ne pouvaient atteindre qu'après plusieurs centaines de mètres de détours. On combina aussi des débouchés dans les arénaires par où, à l'occasion, on pût s'échapper. C'est ce qu'a démontré nettement l'étude architectonique du cimetière de Calliste.

Au reste, il ne faudrait pas croire que chaque étage représente exactement une époque. En effet, le travail ne se faisait sur un même plan horizontal que dans les limites des propriétés concédées; aussi y a-t-il à différents étages des excavations assez voisines qui sont de la même période ou à peu près. A mesure qu'on agrandit le cimetière en superficie, il devint possible aussi d'étendre chaque étage. C'est pour cela que MM. de Rossi ont, dans leur double étude architectonique et archéologique, commencé par distinguer les différentes *areæ* les unes des autres, puis tâché de se rendre compte des excavations successives accomplies dans chaque *area;* d'où une série d'explications compliquées dans lesquelles l'étendue restreinte de notre travail ne nous permettrait pas d'entrer. Nous renvoyons, pour plus ample informé, aux doctes et patientes investigations de ces Messieurs, dans leur *Roma sotterranea.* Disons seulement d'une manière générale que, dans la plupart des *areæ* à plusieurs étages, ce qui est entre 6 et 13 mètres de profondeur fut creusé tout d'abord; qu'on fit ensuite des essais, souvent infructueux, dans les couches de sable, où l'on était obligé de bâtir plutôt que de tailler, ou qu'on traversa purement et simplement là où besoin était. On ne développa bien les excavations qu'après avoir franchi ces bancs impropres aux travaux.

Quant à l'étage voisin de la surface du sol, allant de 1 à 7 mètres, il a été creusé un des derniers, pendant les âges de la paix. Il est aussi un des plus détruits, car il fut pendant tout le temps du moyen âge exposé aux dévastations des curieux, tandis que beaucoup de cryptes plus profondes restèrent inconnues jusqu'au XVIII[e] siècle, où Boldetti, dans ses fouilles, en explora un grand nombre. Ce chercheur peu judicieux rejetait la terre derrière lui dans les parties déjà examinées, et, à mesure qu'il avançait, il enlevait les épitaphes, manière bien dévastatrice de faire de l'archéologie.

Les moins experts comprendront à première vue, par l'inspection de notre planche, que les ouvertures en forme de portes, voûtées ou non, sont des galeries taillées, et le long desquelles sont disposées, des deux côtés et par rangées plus ou moins régulières, les tombes, creusées elle-mêmes dans le tuf. Ces tombes sont ordinairement rectangulaires, souvent aussi placées sous une ouverture en voûte surbaissée. On conçoit aisément quelle quantité de sépultures pouvaient être ainsi placées dans les entrailles d'un sol très-facile à tailler, et pourtant assez solide pour se prêter aux travaux. Nos sections n'ont pu montrer, ce qui se voit plus aisément dans l'atlas de la planche I, les caveaux disséminés de place en place sur le flanc des galeries, et qui appartenaient sans doute aux familles ou aux personnages importants. Malgré l'évidente confraternité gardée par les chrétiens dans la mort, il y avait naturellement des tombes mieux soignées que d'autres. L'on peut dire que les galeries étaient ordinairement pour la foule, les arcosolia pour les riches et pour les personnes de distinction, mais que plusieurs riches ont voulu reposer dans les galeries mêmes, au milieu des pauvres, soit par humilité, soit par suite de l'esprit égalitaire qu'introduisait le christianisme.

Nous venons de montrer une coupe verticale en long. Veut-on une coupe verticale en travers? La photographie même a pu en saisir une (chose unique!) dans l'agro Verano, sur le flanc de la colline qui borde le cimetière actuel, derrière la basilique Saint-Laurent. Sur la gauche, en entrant au *Campo santo* moderne, on est tout surpris de trouver qu'un ambulacre antique s'est trouvé coupé soit par des excavations destinées à tirer de la pierre, soit par des

éboulements. Pour en empêcher l'entière destruction, il a fallu établir des murs de brique en soutenement. Sur la droite et au centre de notre photographie, on peut voir un autre ambulacre qui s'est éboulé longitudinalement, laissant à nu les tombes dans leur longueur. Tout cela est taillé dans le tuf granulaire de l'ancien cimetière de sainte Cyriaque, à peu de profondeur au-dessous de la terre végétale. Mais d'autres étages pouvaient être aisément exécutés dans les régions inférieures de cette même roche, ou dans des couches plus profondes encore, ainsi que nous venons de le voir.

CHAPITRE III

Tombes, Galeries, Caveaux.

Notre planche III est gravée d'après des modèles empruntés à M. Perret, d'après diverses gravures dont deux de Bosio (p. 469), et d'après une photographie prise au bas d'un escalier.

Pour acquérir une idée exacte de ce que sont les tombes dans les cimetières souterrains, il faut regarder les représentations suivantes :

1° Le *locus*, la place pour un seul corps, fermée par trois larges tuiles rejointes par du ciment; cette niche rectangulaire, de la longueur d'un corps, est parfois assez haute pour qu'à la rigueur il fût possible, si on l'eût voulu, d'en faire entrer deux. Ordinairement on n'en mettait qu'un seul, les tombes destinées à deux ou plusieurs personnes étant plus grandes et séparées entre elles par une lame de tuf ou une plaque de marbre. Sauf exceptions inspirées par l'humilité, c'est ici la tombe du pauvre, de celui qui avait payé son obole à la confraternité pour y être associé, et que parfois pas même aucun nom ne distingue de ses voisins. Le plus souvent le nom est écrit sur les tuiles au pinceau, soit en noir, soit en rouge. Les plus anciennes tombes, celles des temps de pauvreté de l'Église, sont ainsi faites : un symbole dessiné au minium sur une simple tuile, voilà tout le luxe de la plupart des primitives sépultures. C'est ce qui explique en partie la rareté des épitaphes du IIe siècle. Pour qu'on les distinguât les unes des autres, ces tombes recevaient souvent une marque; ainsi figure I, sur la tuile de gauche, où est gravé un rond avec des points, peut-être un timbre de potier. D'autres fois on y mettait un objet, et, pour ne tenter la rapacité de personne, un objet sans valeur, une verroterie brisée, une lampe de terre, une poterie. Quand c'est un vase incrusté dans le mortier, comme dans l'exemple à droite de la même figure, on a cru à un martyr et à une ampoule de sang. On est maintenant revenu de cette opinion, que du reste nous discuterons plus loin. Notons bien qu'ici le prétendu martyr n'eût pas même été signalé par un nom, ce qui serait contre toute vraisemblance. La palme même, gravée dans le mortier frais, n'est pas non plus proprement symbole de martyre, mais simplement de victoire morale.

2° Qu'on suppose le sépulcre entr'ouvert ou complétement dépouillé de ses clôtures, comme ce n'est que trop le fait dans la plupart des cimetières, par suite de profanations de tous les genres et de tous les temps. On a enlevé les tuiles ou les marbres, soit par simple brutalité pour fouiller la tombe, soit par spéculation pour en exploiter les matériaux et les employer à d'autres



Héliog.ie Dujardin

TOMBES, GALERIES, CAVEAUX

Ve A. MOREL et Cie Edit.

Imp. Lemercier et Cie Paris

usages. Au moment de l'ouverture, on trouve d'ordinaire le squelette assez bien conservé. Il est étendu sur le dos, regardant le ciel comme dans l'attente de la résurrection dont le signal lui doit venir d'en haut. Tous les membres en restent bien distincts. Mais ce phosphate de chaux s'écrase sous les doigts à la moindre pression; une longue exposition à l'air finit par le faire tomber en poussière blanchâtre. Les os du crâne résistent seuls un peu plus longtemps. Dans les tombes nouvellement ouvertes, un observateur attentif peut distinguer la poudre des vêtements avec lesquels les morts avaient été déposés. Parfois même la couleur de cette cendre aide à deviner celle de ces vêtements. Quand, au lieu de se contenter de simples logettes dans une paroi de tuf, les riches enfermaient les dépouilles des leurs dans des urnes de marbre appelées sarcophages (cercueils de pierre bien clos par un couvercle solidement scellé), les corps se conservaient plus aisément encore, surtout si les parties du cimetière où on les avait déposés se trouvaient obstruées et privées d'air. C'est ce qui est arrivé pour sainte Cécile, dont on a cent fois raconté la remarquable conservation de formes, et dont Maderne a fixé les traits sur le marbre. C'est aussi ce qui a prêté aux récits de miraculeuses conservations et de reliques restées intactes après des siècles. Hélas! quelques jours d'exposition à l'air suffisaient pour faire tomber en poussière ces corps, qui n'avaient que l'apparence de la cohésion. Bien des récits pieux ont été faits de semblables découvertes, quelques-uns très-récents. En 1853, sur la route moderne d'Albano, entre le 4me et le 5me mille, M. de Rossi vit découvrir des sépultures composées de simples plaques de marbre, parmi lesquelles un sarcophage proprement dit. Les corps avaient été enveloppés dans des étoffes riches dont, au moment de l'ouverture des tombes, on vit les restes pourprés tissus d'or. Dans le sarcophage avait été déposé avec précaution le corps d'une femme dont il ne restait plus que le squelette ainsi enveloppé. Il était étendu sur une longue plaque de marbre soutenue sur deux traverses de fer. En soulevant cette plaque, on put porter le corps à deux milles de là, dans l'église Saint-Sébastien, sans déranger les joints des ossements. On les disloqua malheureusement ensuite, pour examiner le cas insolite de la tête séparée du tronc, avec une éponge remplie de sang, à ce qu'il semblait, auprès du cou. Si le sarcophage n'avait pas été composé de sculptures dignes tout au plus de la fin du IVe siècle, on aurait cru plus résolûment avoir affaire à une martyre. Près de là étaient d'autres squelettes, avec la poitrine couverte de larges bandes qui paraissaient imprégnées de sang. On les prit pour des dépouilles de soldats. Sur l'emplacement où ont été faites ces découvertes, un camp des Goths s'était établi en 539 [1]. La conservation des cadavres n'était pas si complète dans les simples cases creusées dans le tuf. Cette pierre, plus poreuse, laissait passer les gaz; les tuiles ou lames de clôture pouvaient se fendiller aux joints. Les chairs s'y décomposaient sans doute moins vite que dans la terre proprement dite, où nous les déposons aujourd'hui; mais le squelette seul, tout en perdant sa dureté, a pu résister quelque peu à quatorze ou quinze siècles, et c'est déjà chose assez surprenante. Pour peu que la tombe renfermât la dépouille de gens riches, ou simplement de personnes dont les parents jouissaient d'une certaine aisance, au lieu de tuiles, c'était une lame de marbre qui en fermait l'entrée. On peut en voir des exemples multiples dans les pierres funéraires de nos planches LXVI, LXXI, LXXII, etc. Le nom y était inscrit, avec l'âge du défunt et la date de la déposition. Ces éléments principaux composaient l'épitaphe. Un terme d'affection plus souvent que de regret (le regret, surtout chez les chrétiens primitifs, étant dominé par l'espoir des joies célestes et de la résurrection), quel-

1. V. de Rossi, *Bullettino di Arch.*, 1873, p. 96.

ques symboles, comme ceux de l'ancre, de la colombe, du monogramme, de la palme, dont nous indiquerons plus loin le sens précis : voilà ce qui s'ajoutait souvent au nom.

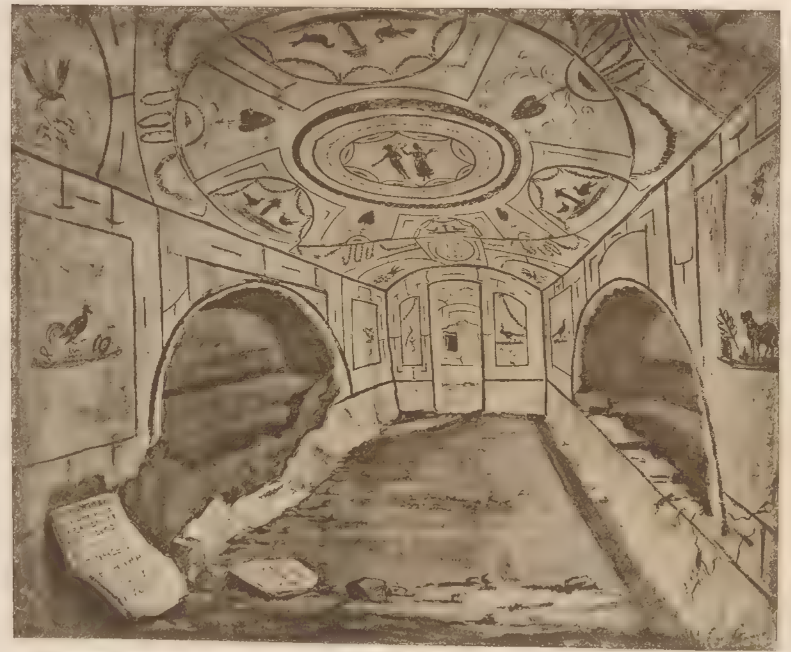
Ces places rectangulaires étaient disposées à plusieurs étages, soit dans les galeries souterraines, soit dans les caveaux proprement dits. La galerie dont nous donnons un tronçon dans notre planche (fig. 6) pouvait se prolonger sur des longueurs considérables, directement ou à angle tournant, suivant les couches du sol, et fournir ainsi place à un nombre incalculable de sépultures, toujours à peu près les mêmes, sauf qu'entre les grandes tombes on en creusait de petites pour les enfants.

La figure 4 montre le détour d'une galerie quelque peu dégradée et peu garnie de tombes, éclairée par un lucernaire dans le fond. A droite, moitié obstruée encore par les décombres, on voit l'entrée d'une nouvelle galerie. La voûte, suivant la dureté plus ou moins grande du tuf, est ou presque droite comme un plafond, ou légèrement voûtée, ou complétement ronde. La largeur des ambulacres varie aussi suivant les besoins et la composition de la roche. Ordinairement deux personnes ne peuvent s'y tenir de front sans se serrer les coudes, et il n'est commode d'y marcher qu'un à un, à la suite les uns des autres.

De place en place, au lieu de ces petites tombes de la grandeur d'un cercueil, on en trouve de plus hautes et de plus larges, soit le long de la galerie elle-même, soit dans des caveaux séparés, et ouvrant sur elle par une porte jadis close. L'un de ces caveaux est dessiné dans notre planche (fig. 5) ; c'était, comme nous l'avons dit, ou sépulture de famille, ou propriété acquise par association d'amis. D'autres fois c'était place réservée aux évêques, aux personnes importantes, aux martyrs. Dans ces caveaux mêmes, les emplacements principaux, en face de la porte d'entrée, étaient occupés par les chefs de la famille ou les personnages les plus marquants du groupe; le reste des parois était plus ou moins rempli par des tombes grandes ou petites, suivant l'âge des défunts et leur taille. Il pouvait y en avoir aussi au-dessus de la sépulture principale. Quant à celle-ci, elle était ordinairement surmontée d'une petite voûte peinte ou nue, suivant les goûts ou la convenance des survivants. Alors on la couvrait non par le côté, verticalement, mais par le dessus, horizontalement; et ainsi, sous l'arceau, se formait une sorte de table. Parfois, et plus anciennement, au lieu de la petite voûte au-dessus (*arcosolium*), on traçait un enfoncement carré, et alors encore le sépulcre est dit à *mensa,* à table. Cette tombe principale pouvait être divisée en deux compartiments par une tablette posée soit verticalement au milieu, soit horizontalement à moitié hauteur. On y mettait ainsi deux corps. Cela s'appelait un *bisomum.* Il y en avait aussi pour plusieurs corps disposés de façons analogues, par des séparations intérieures. Ces *polyandres* pouvaient néanmoins occuper une moindre place quand on n'y recueillait que les ossements consumés des martyrs.

Les *arcosolia* ou les sépulcres à *mensa,* se rencontrent souvent en dehors des caveaux, le long des ambulacres. C'étaient des tombes de familles aisées, mais peu nombreuses. Ordinairement on les décorait comme les caveaux. On pouvait aussi exécuter des peintures auprès des simples tombes, dans les ambulacres, au plafond, autour des *loci* et des épitaphes. Mais le plus souvent ces murs étaient nus comme la pauvreté. Il était impossible que la distinction des classes, et surtout la disproportion des fortunes, ne se laissât deviner du plus au moins, dans les sépultures chrétiennes comme dans les païennes. Néanmoins la fraternité nouvelle porta vite ses fruits en créant le sentiment de l'égalité devant la mort, et ce sentiment se traduisait déjà dans les faits. Le *dormitorium* était commun à *tous* les frères. Les *clarissimi* et les *tenuiores* y sommeillaient côte à côte, séparés à peine par une étroite paroi, souvent dans





les mêmes galeries, sans distinction de classes. L'ambulacre dont nous avons dit qu'il répondait à notre fosse commune, en ce qu'il était fait pour tous, donnait parfois l'hospitalité à des membres de familles patriciennes. Les deux riches matrones représentées dans notre planche XLVI reposaient dans une simple galerie du cimetière de Thrason, et non dans un cubiculum distinct.

Notre figure 3 est reproduite d'après une photographie prise au magnésium dans un ambulacre, au pied d'un des escaliers par lesquels on pénétrait dans cette mystérieuse cité des morts. C'est à la catacombe de saint Pontien qu'elle est empruntée.

Concluons. Chacun avait sa tombe séparée. Pas de mépris de la dépouille humaine. On ne jetait pas les corps pêle-mêle dans une fosse commune. Souvent les familles avaient leurs tombes groupées, soit dans un caveau, soit sous un simple *arcosolium*, soit dans un tronçon d'ambulacre. Jusque-là, rien de bien neuf et qu'on ne puisse retrouver sous d'autres formes dans les nécropoles païennes. Mais ce qui est spécial aux chrétiens, c'est le groupement des dépouilles de toute une population dans un cimetière ou *dortoir* commun; c'est le sentiment de l'association large, de la fraternité de tout un peuple qui, après avoir *communié* et vécu en un même Sauveur, a voulu attendre dans la même union le jour du réveil éternel.

CHAPITRE IV

Les Cubicula ou Caveaux funèbres.

Notre planche IV est gravée d'après deux copies de fresques.

Nous donnons la planche ci-jointe comme spécimen de ce que sont les cubicula et leurs décorations d'ensemble[1]. Les originaux sont dans les catacombes juives de la via Appia, ou tout au moins attenant à ces catacombes. Quelques caveaux de cette localité sont décorés dans ce genre, qu'on appellerait aujourd'hui à la pompéienne. S'il s'agit vraiment ici de sépultures juives, comme semble l'indiquer le voisinage et la rencontre d'une épitaphe hébraïque, avec chandelier à sept branches, que le lecteur peut distinguer encore par terre, il faut penser que la puissance des usages locaux l'avait emporté sur les répugnances que les Hébreux conservaient pour les figures. Nous sommes, en effet, en face d'une décoration qu'on croirait païenne, et qui pouvait mieux convenir à d'autres qu'à des juifs. Au reste, on avait choisi, ce me semble, des sujets indifférents, acceptables par toutes les religions, peu propres à porter ombrage au rigorisme mosaïque. Des danseurs, un bélier, un coq, des poules, des oiseaux, des perdrix, des paons, des guirlandes, des cornes d'abondance, des hiéroglyphes et des hippocampes, des corbeilles de fleurs, tout cela n'a aucune application religieuse forcée; ce sont

---

1. Est-il nécessaire de décrire ici le procédé des peintures murales? On les fait soit *à fresque* (*a fresco*), c'est-à-dire sur des stucs frais, au moyen de plusieurs couches de couleurs détrempées ordinairement dans de l'eau pure; soit à sec, en les fixant au moyen d'une colle. Dans les catacombes, les stucs pouvant rester frais plusieurs jours, il était plus facile de mettre en pratique le premier mode de peinture; on y trouvait une faible compensation aux difficultés du travail fait aux lumières.

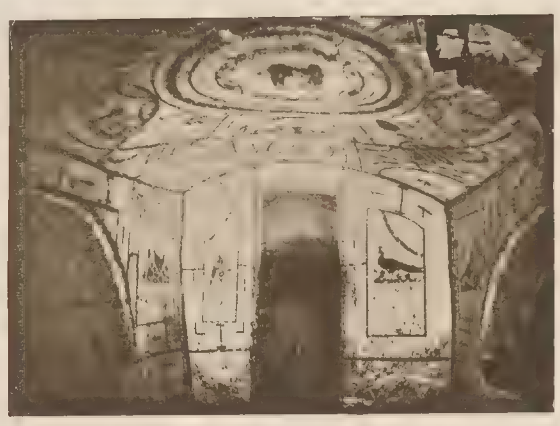
de pures décorations, sacrifice au goût du temps, et que nous supposons du IIIe siècle environ.

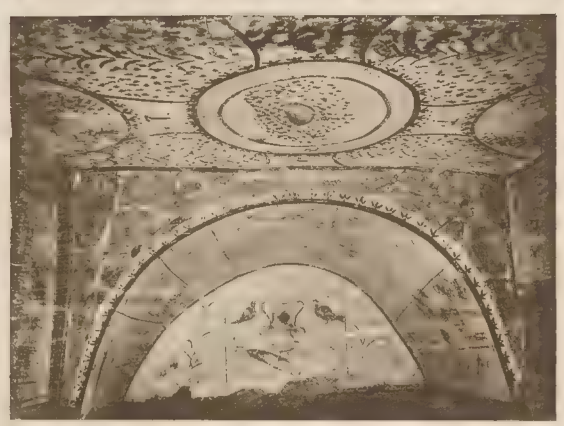
Ainsi, une salle rectangulaire plus ou moins grande, supportant un plafond légèrement voûté; dans le fond, une porte d'entrée; sur les trois autres côtés, des niches arquées ou rectangulaires, sous lesquelles on glissait les cadavres; au-dessus ou à côté, d'autres emplacements pour les corps; il va sans dire qu'aux angles, le long des murs, ou au milieu même du caveau, on pouvait déposer des sarcophages : voilà ce qu'était un cubiculum de famille aisée, adapté aux usages de religions diverses. Les ornements sont parfois gracieux; les paons y font la roue avec une remarquable aisance, et les dessins s'étalent avec une netteté de lignes qui donne des réminiscences étrusques. Il est possible qu'il s'y soit glissé quelques allégories conformes aux idées du temps, mais l'intention de décorer fut la grande, sinon l'unique préoccupation des artistes.

Au reste, rien ne prouve d'une façon absolue que nous soyons là véritablement en face de cryptes d'origine juive. A côté d'épitaphes à symboles hébraïques, il y a des épitaphes à caractères grecs. Nous avons dit que les Grecs aussi avaient l'usage en certains pays, surtout en contrées montagneuses, d'ensevelir dans des grottes, et que les sépultures étrusques de Corneto (Tarquinies) ne sont pas sans quelque ressemblance avec les caveaux taillés dans le tuf de la Campagne de Rome. Ce qui les en différencie surtout, c'est l'absence d'ambulacres qui les relient les unes aux autres. Qu'on suppose donc une famille grecque ou étrusque, venue des contrées où ce genre d'inhumation se pratiquait, on concevra qu'elle ait tenu à imiter dans sa patrie d'adoption les usages de sa mère patrie; mais, employant les artistes de Rome, elle n'a pu obtenir d'eux que des décorations dans le goût indigène, c'est-à-dire ayant une ressemblance avec les fresques des appartements qui se découvrent dans toutes les fouilles de la vieille Rome. Il ne faut donc pas s'étonner de ce qu'une réelle analogie ait pu être établie entre les Catacombes et plusieurs sépultures profanes.

Sans abonder dans le sens des opinions de Raoul Rochette et de d'Agincourt, qui font sortir les usages chrétiens du paganisme même d'une façon absolue, on peut dire que ce qui s'est fait si souvent dans la nouvelle religion pouvait s'être pratiqué avec des variantes dans l'ancienne. Beaucoup de tombes, le long des routes, avaient un caveau au-dessous du niveau du sol. Quelques cryptes juxtaposées ainsi prenaient facilement des apparences de catacombes.

Bien antérieurement au creusement de celles-ci, il y eut même des sépultures célèbres qui ne sont pas sans quelque ressemblance avec elles. Quel est le visiteur de Rome qui ne connaisse le tombeau des Scipions? Sans doute, jadis, il n'était pas si enfoncé sous terre qu'aujourd'hui, les niveaux ayant changé par suite des accumulations de débris; néanmoins, dès l'origine, il fut taillé dans le roc. Les tombes et les sarcophages y étaient disposés le long des murs. Il y eut de tout temps à Rome des familles qui ne brûlaient pas leurs morts, et qui prenaient religieusement soin de les déposer intacts dans une urne funèbre. Pour cet usage un caveau devenait nécessaire. Le plus souvent on le maçonnait au-dessus du sol, mais souvent aussi on le taillait dans les entrailles mêmes de la terre, et par là on faisait quelque chose d'analogue à ce qu'ont fait les chrétiens. Ceux-ci n'ont pas inventé les catacombes de toutes pièces, mais ils les ont frappées d'un puissant cachet, très-reconnaissable et très-distinct. Ils les ont surtout agrandies à la mesure de cette Église qui affichait l'ambition d'embrasser le monde entier, et qui était en passe de réaliser son programme. Nous croyons que les chrétiens et les juifs eurent seuls des catacombes proprement dites, au sens actuel du mot. Pour démontrer qu'il y en eut de païennes à Rome, d'Agincourt a dessiné un cubiculum (non une série d'ambu-







Helioġ[ie] P. Dujardin

CAVEAUX FUNEBRES.

de divers cultes

V[e] A. MOREL et C[ie] Editeurs

Imp. Lemercier et C[ie] Paris

lacres), publié par Bartoli, et resté célèbre sous le nom de Tombeau des Nasons. Cette sépulture, trouvée à deux milles du pont Milvius, dans les Roches-Rouges, peut en effet tromper l'œil par une ressemblance frappante avec les cubicula chrétiens. Rien ne manque à la similitude, ni la mensa, ni l'arcosolium, ni le locus, ni même les deux pilastres qui s'observent en quelques salles du cimetière de Calliste; n'étaient les peintures, dont les sujets rappellent Ovide, ancêtre des Nasons, on pourrait s'y tromper. Il n'est pas étonnant que d'Agincourt ait cru pouvoir dire : « La disposition des peintures des catacombes était semblable à celle que suivaient les païens, et déterminée dans l'un et l'autre culte par la forme des monuments sépulcraux. L'esprit d'imitation agissait en ceci d'autant plus naturellement que les usages civils étaient les mêmes, et qu'un père idolâtre avait des enfants chrétiens[1]. » Tout cela est exact, mais de cette ressemblance à l'identité il y a loin : un caveau ou deux ne constituent pas une catacombe.

CHAPITRE V

Trois caveaux funèbres de divers cultes.

Notre planche V est gravée d'après trois photographies prises au magnésium dans les catacombes.

Figure 1. La première figure de notre planche est une reproduction plus fidèle, puisqu'elle a été obtenue à la lumière du magnésium, d'après l'original même de l'un des cubicula dont la planche précédente donne le dessin d'après peinture. Nous n'avons pas à y insister longuement. Parmi les décorations que nous avons décrites, le paon joue le plus grand rôle. Parfois il étale vaniteusement sa queue constellée de gemmes. Cet emblème pouvait avoir, dans toutes les religions, pour signification le ciel constellé d'étoiles. C'est l'opinion du P. Garrucci. Les juifs pouvaient adopter cette allégorie. Même dans le monde païen ces figures étaient usitées, et les chrétiens n'ont fait plus tard que les adapter à la pensée nouvelle. Nous indiquerons, du reste, au chapitre des symboles, une signification plus mystique attachée au paon, celle d'incorruptibilité ou de résurrection. Certains juifs croyaient aussi à la résurrection, et, s'il s'agit d'une tombe juive nous y trouvons un témoignage en faveur de la foi des israélites en l'immortalité.

Figure 2. La photographie du milieu de notre planche est celle d'un faux cubiculum ménagé dans le fond d'une impasse. On peut le voir dans le deuxième enfoncement à gauche de qui entre dans l'ambulacre de Domitilla (V. pl. XII). C'est du reste une grossière adjonction du IIIe siècle au plus tôt, pratiquée dans les flancs d'une crypte bien antérieure. Les peintures en sont à peine ébauchées : de simples lignes décoratives assez barbouillées, et pour unique sujet un vase entre deux oiseaux, symbole dont nous expliquerons plus loin le sens. Malgré sa simplicité, cet emblème appartient vraiment à la catégorie des décorations chrétiennes.

Figure 3. Si maintenant on veut jeter un coup d'œil sur une chambre sépulcrale dont les fresques indiquent une intention chrétienne très-accentuée, voici, en bas de notre planche, la

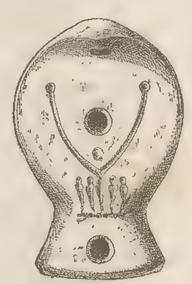
1 *Histoire de l'Art*, t. II, p. 18.

photographie d'un très-remarquable cubiculum du cimetière de sainte Priscille. C'est celui qui porte le nom de salle grecque, et dont on retrouvera les principales peintures à la planche XIII. On le voit, il est voûté, ses murs sont divisés en panneaux sur lesquels sont peints des sujets qui reviendront plusieurs fois dans nos descriptions. Ce caveau semble remonter au IIe siècle et contenir des fresques de ce temps reculé. Il en est d'autres aussi du siècle suivant, et ce sont celles qu'on devine dans notre photographie, à savoir : Moïse frappant la roche du désert, et les trois jeunes Israélites dans la fournaise.

On voit, par un coup d'œil comparatif, que la différence n'était pas essentielle entre les décorations générales et la construction architecturale de cubicula qu'on peut supposer avoir appartenu à des cultes différents. Les sépultures de la via Appia dont nous avons donné le dessin à notre planche IV, et qu'on retrouve ici à notre figure 1, tiennent, nous l'avons dit, à de véritables catacombes évidemment juives, assez étendues. A l'appui de l'opinion qui voudrait que ces caveaux eussent appartenu à des familles païennes, on pourrait citer un sarcophage doré, de sculpture païenne, qui se voit encore moitié enfoui dans un cubiculum voisin. Ce détail, comme la nature des décorations que nous avons décrites, rappelle plutôt le IIIe siècle que le IIe. C'est au IIIe en effet qu'on rapporte le cimetière juif de la vigne Rondanini. Disons-le ici, puisque nous en avons l'occasion, les catacombes juives ne diffèrent des chrétiennes que par quelques détails. Même façon de tailler les ambulacres; un peu moins de soin et de régularité peut-être; point de peintures dans les galeries, ni même nulle part, si l'on considère comme païens les cubicula ci-dessus décrits; peu ou point de sarcophages, car c'est là un cercueil coûteux. Nous en avons pourtant vu un représentant le palmier oriental et le chandelier biblique. Quant aux épitaphes, elles y sont ordinairement en grec, rarement en hébreu, parfois en latin ou en un dialecte mélangé des deux langues, tel qu'on pouvait le parler dans le *ghetto* du IIIe siècle. Elles disent quelquefois à quelle synagogue appartenaient les défunts. Le symbole principal y est le chandelier à sept branches (fig. *a*), réminiscence de l'arche d'alliance. Les lumières de ce flambeau symbolisaient, remarque le P. Garruci, la présence divine auprès du tabernacle.


a


b


c

Le type général en est bien connu. L'arc de Titus en fournit le modèle parfait Le caprice du dessinateur lui a fait subir quelques variantes, surtout sur les lampes, où le chandelier peut avoir aisément l'apparence d'un arbre avec ses branches (fig. *b*). C'était le flambeau sacré. Sur les lampes d'un usage domestique, les juifs figuraient plus volontiers un chandelier à deux branches, tel qu'ils en employaient aussi en certaines fêtes. Une seule lampe de ce type a été trouvée dans les nécropoles chrétiennes, peut-être introduite par quelque judæo-chrétien (fig. *c*).

Citons encore, parmi les autres symboles, le palmier, souvenir d'Orient chez les juifs, signe de victoire chez les chrétiens; quelques fruits de la terre, image des prémices offertes à l'Éternel; des branches de feuillage, des grenades, des coloquintes, des grappes de raisin; par exception, une tête de bélier ou de bœuf, animaux souvent nommés dans l'Ancien Testament comme offerts à l'Éternel. Tout cela n'indique pas un grand développement du symbolisme figuré, au contraire; mais, s'il y a pauvreté, il n'y a pourtant pas exclusion de ce symbolisme. On y trouve jusqu'à une cage à poules et des poussins, caprice peut-être d'un fossoyeur. Pourquoi les ossements y semblent-ils plus durs et mieux conservés que dans les cimetières chrétiens? Est-ce parce qu'ils sont découverts depuis moins longtemps? Nous n'avons pas vu de lucernaire dans les catacombes juives, et l'air y manque plus vite aux poumons que dans la plupart des cryptes chrétiennes. Le seul détail d'architecture qui diffère un peu d'avec celles-ci, c'est que les tombes y sont quelquefois creusées en profondeur, et comme des grottes. On y entrait le cadavre par la tête ou par les pieds, au lieu de le disposer en longueur et parallèlement à l'ambulacre.

Nous ne saurions nous empêcher de reconnaître, dans cette similitude entre les cimetières des juifs et ceux des chrétiens, une parenté manifeste. Les premiers convertis de Rome parlaient grec, comme beaucoup de Juifs qui y avaient émigré; les épitaphes les plus anciennes en font foi. Jusqu'à la fin du IIIe siècle, le grec fut la langue de l'Église. Plusieurs chrétiens étaient d'origine juive ou venaient d'Orient. Nous avons constaté l'emploi du grec dans l'épigraphie des nécropoles israélites comme dans celle des cimetières chrétiens les plus anciens. Juifs ou Grecs d'origine, ces Orientaux rangés à la loi du Christ avaient apporté leurs usages avec eux et en avaient introduit quelques-uns dans leur religion nouvelle. Voulant donc garder intactes ces dépouilles de leurs morts qu'ils embaumaient en Orient, sans les brûler ni les livrer comme nous à une rapide décomposition sous quelques pieds de sol végétal, que pouvaient-ils faire, sinon bâtir sur terre, ou creuser des caves dans des grottes profondes? Les constructions à l'air libre étaient peut-être trop coûteuses pour les associés de la synagogue, fort pauvres surtout alors, ou pour les Églises naissantes et persécutées. Elles auraient été aussi plus directement soumises à l'inspection des profanes, et exposées aux critiques ou aux insultes. Le seul parti raisonnable qui restait aux uns et aux autres était donc de creuser des catacombes. Et puisque ce mode de sépulture n'était pas sans analogie avec quelques usages du monde païen, puisque d'ailleurs les mœurs étrangères étaient facilement respectées à Rome, quand elles ne s'exposaient pas trop témérairement aux yeux du vulgaire, on conçoit la facile expansion de catacombes pour tous les cultes qui songèrent à en créer. Il y en avait encore de juives dans le quartier au delà du fleuve. On a trouvé des sépultures hébraïques près des villes de la côte, où l'instinct commercial attirait les Israélites. N'oublions pas enfin que le christianisme fut pendant quelque temps traité comme secte juive à Rome. Les nécropoles des chrétiens ne durent donc pas plus surprendre l'autorité romaine que celles des Hébreux.

De ces prémisses nous concluons avec M. A. P. Stanley, doyen de Westminster[1], que « les catacombes sont des monuments d'un caractère judaïque oriental au sein du christianisme d'Occident..., ce qui donne à penser que l'Église romaine primitive n'était pas une communauté latine, mais orientale et se conformant aux usages de la Syrie. La facilité avec laquelle les chrétiens romains se faisaient enterrer dans ces cimetières nous prouve l'impartialité de la loi romaine, qui accordait à cette secte méprisée la même protection en matière de funérailles qu'aux

1 *Lecture sur les Catacombes de Rome et le Christianisme primitif,* à l'Institution royale de la Grande-Bretagne.

personnages les plus élevés du pays, et cela pendant les persécutions..., les catacombes sont plutôt des monuments de tolérance que de persécution. »

Une conformité de plus entre les cimetières juifs et ceux des chrétiens est l'emploi de quelques formules identiques : ἐν εἰρηνῇ par exemple, traduction grecque du mot hébreu *shalom* qui s'y lit aussi.

En général les cimetières chrétiens sont plus ornés que ce que nous connaissons des cimetières juifs. Cela s'explique par les mœurs judaïques, qui répugnaient à la figure, et par conséquent recherchaient moins la décoration; tandis que les chrétiens, en sortant du paganisme, devaient en conserver les mœurs dans ce qu'ils croyaient innocent. Ils étaient plus riches aussi que ne l'étaient généralement les Israélites établis à Rome. Le faste funéraire, si commun dans l'antiquité, se conserva assez sous l'économie nouvelle pour exciter le blâme de plusieurs Pères, surtout de saint Chrysostome, qui en appelait au tombeau du Sauveur.

CHAPITRE VI

Les Fossoyeurs.

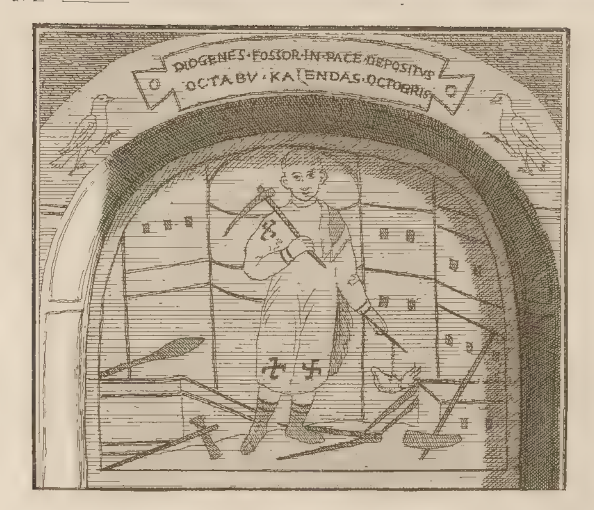
Notre planche VI est exécutée d'après des gravures de Boldetti (p. 60) et de Bosio (p. 529 et 373), et d'après une photographie au magnésium, prise sur une fresque originale.

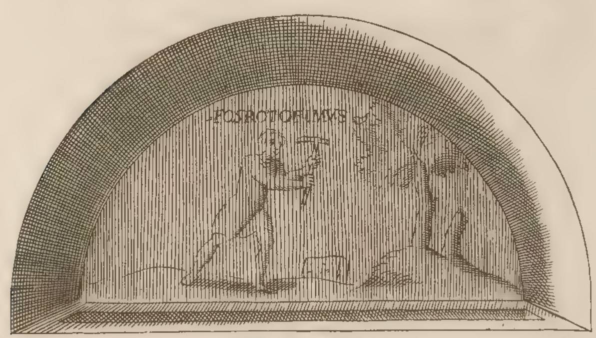
Le *fossor* ou *fossarius* s'appelait en grec κοπιάτης (travailleur ?). Qu'étaient ces fossoyeurs, dont beaucoup d'inscriptions font mention et que nous trouvons représentés leur pioche à la main en plusieurs cimetières? Nous en donnons quelques représentations : l'une anonyme, du IIIe siècle, tirée du cubiculum dit des Sacrements, à Saint-Calliste (fig. 3); l'autre avec le nom de Diogène (fig. 1), trouvée comme principale figure sous un arcosolium de Saint-Nérée, ce qui a fait penser que Diogène était un chef fossoyeur : il est entouré des instruments de son métier, pioche, pique, compas, ciseaux, marteau, lampe; une croix gemmée se distingue sur ses vêtements (IVe siècle); sur une troisième, le personnage taille des voûtes dans le tuf avec son pic (fig. 4), tandis que la lampe de mineur est suspendue à la paroi. Dans le même cimetière, notre planche représente encore (fig. 2) un arcosolium au fond duquel se trouve le nom d'un de ces fossoyeurs; il nous fournit une preuve des inversions abusives que, dans le patois de leur époque, ces pauvres gens, ignorants de la langue plus que de leur métier, faisaient subir au latin : FOSTROFIMVS est évidemment ici mis pour FOSSOR TROFIMVS, et TROFIMVS même pour TROPHIMVS, nom que l'on trouve dans la IIe épître de saint Paul à Timothée, IV, 20. Cette fresque du cimetière de Sainte-Priscille le représente non sous terre, travaillant à une voûte, mais dehors, taillant un petit bloc de pierre au pied d'un arbre. Il faut y reconnaître probablement un ouvrier commençant l'œuvre à fleur de terre, ce qui semblerait prouver qu'on ne la donnait pas à dégrossir à des esclaves[1]. Tous ces fossoyeurs portent les outils d'un travail qu'ils font eux-mêmes, et non la baguette du commandement.

Dans un écrit attribué peut-être faussement à saint Jérôme, *De gradibus Ecclesiæ,* nous

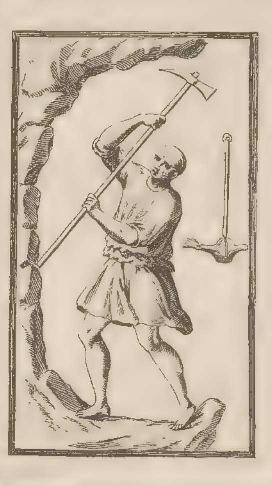
---

1. A moins que Trophimus n'en fût lui-même un, ce qui prouverait qu'on honorait la sépulture des esclaves.


DIOGENES·FOSSOR·IN·PACE·DEPOSITVS
OCTABV·KALENDAS·OCTOBRIS


FOSROTOFIMVS





lisons ces mots : « Le premier parmi les clercs est l'ordre des fossoyeurs, lesquels, à l'exemple de saint Tobie, sont chargés d'ensevelir les morts ; de sorte que, avec l'apparenee de donner leurs soins aux choses visibles, ils se hâtent vers les invisibles, croyant la résurrection de la chair au Seigneur, et connaissant que ce qu'ils font ils le prêtent à Dieu, non aux morts. Il faut donc que les fossoyeurs de l'Église soient comme le prophète Tobie, de la même foi, de la même sainteté, science et vertu. Ne regardez donc pas comme petit l'office des fossoyeurs. Ne méprisez pas le sacrement de Dieu dans ses serviteurs..... Vous devez fraterniser avec tous..... Si tu aimes Tobie le prophète[1], crains qu'à cet office par ton orgueil il ne soit fait injure. » A Constantinople, les fossoyeurs formaient une corporation jouissant de priviléges, sous les titres de *decani, lecticarii, laborantes.* Constantin en enrôla neuf cent cinquante, divisés entre les diverses corporations de métiers ; on leur assigna une rente pour qu'ils fissent gratuitement leur service. Mais cette organisation ne se retrouve pas ailleurs. On a supposé aussi que les divers travaux des catacombes étaient dévolus à différentes classes d'employés, les uns creusant, les autres préparant et transportant les cadavres, d'autres encore les plaçant, les inscrivant sur les *tituli*, etc. Il reste quelque incertitude sur le caractère ecclésiastique de ces employés ; le nom de *clerici* semble attribué par saint Jérôme à des gens dont « l'office était d'envelopper le cadavre de linceuls, de creuser une fosse et de bâtir un tombeau[2] ». Une chronique dite *Palatine* place les fossoyeurs entre les portiers et les lecteurs[3]. Et, ce qui est plus important, le *Codex Théodosien* les appelle clercs à plusieurs reprises. Mgr Liverani estime que ce ne fut pas un usage général et constant de l'Église ; il croit que l'office de *fossor* fut attaché à divers degrés de la hiérarchie, suivant les lieux[4]. M. de Rossi croit qu'il ne dut faire qu'un avec le portier et gardien, pendant les trois premiers siècles. Au IVe il est cité à part. Les travaux de ces espèces de clercs ne se bornaient pas à ouvrir des fosses, ils devaient savoir un peu d'architecture, comme le remarque d'Agincourt, ou du moins de maçonnerie, par exemple pour exécuter les monuments en voûte. Leur chef devait être *mensor*, géomètre.

Il faut reconnaître que la fonction de fossor avait assez d'importance en temps de persécution pour qu'on lui ait prêté, au moins en certaines localités, un caractère religieux. On ne pouvait vraiment guère confier cette charge aux premiers manœuvres venus. Bien qu'il soit reconnu maintenant que l'excavation des cimetières était libre et légale, surtout dans les deux premiers siècles, pourtant la sécurité des familles en temps ordinaire, et celle des réfugiés en temps de persécution, devait forcer à faire des choix judicieux. Il fallait autant d'honnêteté que de dévouement pour passer sa vie dans les antres de la terre, à creuser des corridors étroits, sans être tenté d'abuser de la connaissance des lieux. De quel salaire vivaient les fossoyeurs ? Il faut distinguer deux ou trois économies différentes sous lesquelles ils ont travaillé, suivant les temps. Aux origines des plus vieux cimetières creusés pour telle ou telle famille riche, on peut croire que ce fut une industrie privée. L'organisation de ce genre de sépulture n'étant qu'à ses essais, il n'y avait encore que des ouvriers isolés, dont on ne peut affirmer qu'ils aient été tous chrétiens. Mais quand les cimetières passèrent aux mains de l'Église, dès le commencement du IIIe siècle, et qu'un diacre fut chargé de leur administration, les fossoyeurs furent enrôlés en une classe spéciale, et ils entrèrent, fût-ce au dernier rang, dans la hiérarchie. Alors aussi il est pro-

1. Tobie est le type des ensevelisseurs, car son livre lui donne pour principal mérite d'avoir enseveli les Juifs tués par Sennachérib, malgré les défenses expresses du tyran (ch. I, v. 20-23; II, v. 7-10.) Nous verrons cet apocryphe utilisé à Rome aux environs du IVe siècle.

2. *Epist.* XXIX, *ad Innocentium.*

3. Mai, *Collect. Vatic*, t. IX, p. 138.

4. *Le Catacombe di Chiusi*, p. 4 et 5.

bable qu'ils vécurent soit des libéralités des particuliers, soit des gages à eux assignés par l'association religieuse pour l'inhumation des pauvres; peut-être du produit des droits perçus sur l'ensevelissement des membres aisés de l'Église, droits qui pouvaient être centralisés dans la caisse commune avec les produits de contributions volontaires. Les riches se faisaient un devoir d'exercer cette sorte de *miséricorde* envers les indigents. Cela s'appelait *bene facere*[1]. Il y eut en effet une caisse des pauvres, destinée à pourvoir à tous les besoins, notamment à l'ensevelissement des petits. Ce dernier point n'est pas une simple hypothèse. On sait que Calliste fut l'administrateur de cette caisse, avant de monter dans la chaire épiscopale. C'était la charge du premier diacre de l'Église de Rome. Que cette caisse ait servi souvent à ensevelir les veuves, par exemple, c'est ce qu'attestent les témoignages d'une DAFNEN VIDVA, et de REGINA, la veuve martyre qui se vantait de faire exception; car de chacune d'elles il est dit qu'elle « ne chargea pas l'Église », *Ecclesia(m) nihil gravavit*. De la dernière, l'épitaphe ajoute qu'elle ne la chargea jamais, c'est-à-dire que de son vivant non plus elle ne recourait pas à la charité publique, et n'était pas du nombre de ces cinq cents veuves dont le pape Corneille écrivait à Faustus (en 251) que l'Église pourvoyait à leurs besoins. Il est probable que tous les pauvres trouvaient ainsi sépulture gratuite; à plus forte raison ceux des martyrs qui n'avaient pas de famille en mesure de recueillir leur dépouille et de l'ensevelir avec honneur. L'Église alors les réclamait par la voix d'un de ses membres, et leur donnait une sépulture, qui bientôt même fut honorée au delà de ce qui était nécessaire et convenable[2]. Cette *bonne action par excellence* ne devant pas être considérée comme œuvre de simples mercenaires, on conçoit que les personnes chargées des ensevelissements fussent honorées et enrôlées dans les rangs du clergé. Ces clercs travaillaient de leurs mains; mais le christianisme avait réhabilité le travail manuel. Pourtant, à mesure que le nombre des chrétiens s'accrut, celui des fossores augmentant aussi, on ne put plus attendre de cette foule de travailleurs ni le même caractère religieux ni le même désintéressement. Ils ne furent plus que des ouvriers.

Une troisième phase de l'existence des fossoyeurs est celle où, l'usage d'ensevelir dans les catacombes étant tombé partiellement en désuétude, l'Église se désintéressa des sépultures souterraines et en abandonna l'exploitation aux fossoyeurs eux-mêmes. Alors évidemment elles entrèrent dans le domaine de l'industrie privée. Les *fossores*, sans autorisation du prêtre titulaire de l'endroit, purent traiter avec les personnes qui voulaient s'assurer des sépultures souterraines, pour elles ou pour les leurs. Ils vendaient les places qu'ils creusaient. Mais alors aussi ils ne créèrent plus tant de nouvelles galeries ni de nouvelles chambres. Leur paresse intéressée s'unit à des superstitions grandissantes pour faire profaner les vieilles cryptes par l'adjonction de nouveaux cadavres à ceux qui les remplissaient déjà. On retailla, on mutila les caveaux antiques les plus vénérés pour ensevelir les dévots plus près des saints. Les fossoyeurs vendirent ce voisinage comme une garantie de salut, à tant le pied. Ce fut la décadence de l'institution, vers la fin du IV[e] siècle et surtout au V[e]. Grand dommage pour l'art autant que pour la foi, car alors furent brisées une foule de belles fresques et gâtés bien des monuments. Pour qui veut étudier les inscriptions qui indiquent des ventes d'emplacements, nous renvoyons à la planche LXVI. Il n'en existe pas des trois premiers siècles. Citons-en quelques autres ici : « Brizia et Janvier déboursèrent un sou et demi d'or pour la place de trois cadavres, »

---

1. V. de Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 537. Ce *maximum summum opus* se rapportait donc au soin des corps, et non à une préoccupation pour le sort des âmes, comme l'ont supposé quelques interprètes modernes.

2. Tert., *Apol.*, XXXIX.

en 426. Sur la via Tiburtina on a trouvé la mention suivante : COMPARAVI SATVRNINVS A SVSTO LOCVM (B)ISOMVM. AVRI SOLIDOS DVO IN LVMINARE MAJORE. « Moi Saturninus, j'ai acheté de Sixte un lieu pour deux cadavres, moyennant deux sous d'or, sous le grand lucernaire. » En confrontant les diverses épitaphes indicatives des prix, M. de Rossi a trouvé que l'emplacement d'une tombe coûtait d'un *aureus* et demi à six (approximativement de 37 francs à 132). Le taux est le même pour les sépultures à fleur de terre et pour les souterraines. Il n'est pas en relation avec la valeur du travail, car un aureus et demi représentait au minimum cinq jours de travail; or un ouvrier pouvait creuser en un jour deux mètres de galerie ordinaire et préparer les parois pour huit ou dix loculi, ou achever en dix jours tout un cubiculum. Cela pourrait faire supposer qu'une bonne part du prix passait à l'administration, très coûteuse, du cimetière, pour la dédommager aux dépens des riches de ses sacrifices en faveur des pauvres. Mais les monuments ne mentionnent que les fossoyeurs et les acheteurs comme parties contractantes. Il ne faudrait pas s'étonner que des fossoyeurs du Ve siècle aient spéculé sur le deuil des riches, en exploitant même leur dévotion. Le maintien des taux de vente en circonstances et époques très-différentes, du IVe au VIIe siècle, soit dans les catacombes, soit dans les basiliques, pourrait faire croire à une règle fixe si la marge n'était pas si grande entre 1 et demi et 6.

La charge de *fossor*, à la différence des ordres incontestés de l'Église, était souvent héréditaire; du moins, dans Bosio et ailleurs, il est question de familles de fossoyeurs. Ces mineurs de père en fils creusaient, creusaient sans cesse. Nous avons vu qu'ils se facilitaient parfois le travail en obstruant les anciennes galeries déjà abandonnées. Nos fouilleurs modernes doivent donc souvent déblayer leurs remplissages [1]. Heureux si, dans les investigations actuelles, on n'était pas obligé encore de déblayer les terres que les antiquaires des XVIIe et XVIIIe siècles poussaient derrière eux, renfouissant ce qu'ils avaient à peine exploré ou mentionné ! Tel quel, et bien qu'ils facilitassent leur tâche par le remblai des vieilles galeries, le travail des fossores était suffisamment pénible. Quant à croire qu'ils eussent pu exécuter ces immenses travaux sans l'assentiment des autorités païennes, c'est un préjugé que le P. Marchi nourrissait encore dans notre siècle, mais qui ne supporte plus l'examen. Ce n'est que tout à fait accidentellement, pendant certaines crises de la fin du IIIe siècle, que les fossores furent obligés de dissimuler leur travail; c'est alors surtout qu'ils durent trouver plus d'avantage à obstruer d'anciennes régions, qu'à sortir leurs matériaux par des puits à l'air libre.

Comment faisaient-ils pour savoir se tenir dans les limites exactes des *areæ*, souvent bien étroites, qui leur étaient assignées ? Comment pouvaient-ils, après avoir suivi des lignes parallèles, s'aventurer en des croisements multiples, sans contrarier le travail accompli ? Comment arrivaient-ils à superposer plusieurs étages sans compromettre la solidité de l'œuvre déjà faite ? Tout cela suppose une méthode, des connaissances et peut-être des instruments dont il nous est difficile de nous rendre compte. On sait, du reste, avec quelle habileté, sans boussole, sans les instruments de précision dont nous disposons, les anciens Romains savaient percer exactement de longs tunnels par les deux bouts à la fois, de façon que leurs ouvriers se rejoi-

1. Les concessions obtenues *sibi*, *suisque*, etc., étaient plus communes au IVe siècle que précédemment. L'Église, en effet, auparavant tenait à ménager la place, à ne pas éterniser les concessions, les limites des *areæ* dont elle était en possession étant fort étroites. Les fossoyeurs voulaient pouvoir remplir les vieilles galeries avec les terres tirées de l'excavation des nouvelles, ce qui, sans détruire la possession, supprimait pourtant la jouissance, en rendant l'accès impossible. Cette habitude d'obstruer les anciennes galeries hors d'usage semble une présomption contre la généralité des pèlerinages aux nécropoles, à une certaine époque. Des tombes même de martyrs subirent ce sort, entre autres celle de saint Sixte (V. chap. XXX). Est-ce bien avant leur remplissage qu'on les visitait, plutôt qu'après leur déblai?

gnissent exactement. Les traditions de métier transmises de père en fils, dans ces familles de travailleurs, expliquent l'habileté et l'expérience déployées. Les *fossores* étaient d'ailleurs guidés par des hommes entendus. L'on peut relire ce que nous avons dit, à la fin de notre premier chapitre, de la méthode employée par eux dans les excavations. Chez les Romains, les travaux publics de ce genre étaient ordinairement exécutés par des esclaves. Nous n'avons jamais trouvé de traces d'un travail servile dans les catacombes. Les fossores du IVe siècle étaient des hommes libres, puisqu'ils contractaient des marchés de façon indépendante. S'il y en eut d'esclaves dans le nombre, ils n'étaient pas mentionnés ni, ce semble, traités comme tels par l'Église ; nous venons de voir qu'ils étaient ensevelis avec honneur. Les exemples de notre planche sont des portraits de fossoyeurs inhumés d'une façon décente. Nous soupçonnons même la fameuse *cella* dite des Sacrements (V. pl. XXIII), où sont peints des fossoyeurs, de n'être qu'un caveau funèbre de ces humbles ouvriers. Notre figure 3 en est tirée, et doit représenter un des fidèles qui sommeillaient dans ce caveau.

On voudrait pouvoir suivre par la pensée un convoi funèbre arrivant aux catacombes, et se rendre compte du rôle des parents, du prêtre et du fossoyeur dans cette lugubre tragédie, terminée par un chant d'espérance. Malheureusement, les renseignements manquent sur le service mortuaire. Les constitutions dites apostoliques de l'Église d'Égypte parlent de chants et de prières[1]; mais elles parlent aussi d'un second service célébré trois jours après, en souvenir de la résurrection; puis d'une troisième visite au septième jour; enfin d'une autre faite un mois plus tard. Rien n'atteste qu'il en fût de même à Rome. Des visites prolongées dans des cimetières malsains, peu de jours après le décès, auraient pu n'être pas sans inconvénients. On s'explique mal que cette fréquentation fût même tolérable dans des nécropoles empestées que la chaux ne suffisait pas à désinfecter, très-probablement.

Les fossoyeurs, comme nos mineurs modernes, devaient sortir des profondeurs de la terre pour retrouver leurs habitations. Celles-ci étaient sans doute les *custodiæ* ou loges de gardiens bâties au-dessus, parmi d'autres tombes à fleur de terre, dans le voisinage des *exedræ* et des *triclinia,* qui plus tard furent transformés en basiliques[2] Tout fait présumer que les fossoyeurs formèrent autant de compagnies que de cimetières. Mais on n'a aucun renseignement précis sur leur organisation, surtout pendant l'époque des persécutions. Comme chaque groupe de cimetières a son genre propre d'inscriptions, avec des particularités paléographiques ou des formules qui ne se rencontrent pas ou se rencontrent moins dans les autres, on peut croire que chaque cimetière avait ses travailleurs propres, ses graveurs, peut-être ses peintres. Nous sommes moins autorisés à affirmer que ces graveurs étaient en même temps fossoyeurs. D'après un martyrologe africain, de deux fossores interrogés, l'un répondit être fossor, l'autre artifex.

1. *Constit. Apost.*, VIII, 42.

2. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 462. Ces demeures de gardiens expliquent les traditions de pontifes cachés aux cimetières. Au moment de la poursuite, on pouvait, de la loge des portiers, s'échapper dans les ambulacres et les cryptes.


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
18

CHAPITRE VII

Des instruments de martyre.

Notre planche VII est gravée d'après des dessins de Perret [1], Aringhi [2] et Boldetti [3].

Les anciens archéologues, et en particulier Boldetti, qui voyait volontiers des martyrs partout, ont reproduit des spécimens d'instruments trouvés dans les catacombes, et dont plusieurs sont conservés dans le Musée chrétien du Vatican. A la vue de ces ustensiles de figures peu rassurantes, on a émis l'avis qu'ils ont servi à martyriser des chrétiens. Le fait n'est pas impossible, mais il n'est prouvé à l'égard de presque aucun de ces outils. La présence de clous, d'instruments de métal à peu près semblables dans les tombes païennes des Grecs, des Romains, des Étrusques, persuade Mgr Liverani de la nécessité d'être circonspect avant d'y voir une indication de martyre. Il y reconnaît plus volontiers un reste des usages invétérés qui perpétuaient certains rites antiques dans les sépultures chrétiennes [4]. Nous devons dire que la plupart de ces instruments étaient connus des anciens et employés à divers usages assez innocents. Les petites pinces nº 1 avaient leurs semblables dans la trousse du dentiste ou du chirurgien, comme on peut s'en assurer en regardant la planche IX, nº 22 ; la griffe nº 2, à sept dents, servait peut-être à ramasser les charbons sur un brasier ardent, en particulier sur les autels de sacrifice aux idoles. On en trouve dans les monuments étrusques, et les dernières fouilles de la Rome païenne en ont mis de semblables dans le commerce. La griffe d'animal nº 7 nous laisse quelques doutes. En parcourant l'ouvrage de Boldetti sur les cimetières, on peut se convaincre que les catacombes ont fourni des exemples de presque tous les objets usuels, y compris des imitations d'animaux. Le clou à crochet nº 8 aurait pu tuer un homme assurément ; mais nous en possédons d'assez ressemblants qu'on nous a dit avoir pu servir à retenir les plaques de marbre dans le mortier des tombes.

La scie était d'un usage journalier, et les ouvriers de nos cryptes devaient en user quelquefois. D'ailleurs, sont-ce bien des scies que ces outils à dents dessinés aux nos 11 et 16? Ils sont emmanchés de telle sorte qu'il serait impossible de s'en servir pour rien scier. Au contraire, ces ustensiles en forme de racloirs dentés convenaient à merveille pour raboter le tuf mou des cimetières et pour finir d'unir les parois que la pioche n'avait pu terminer. Les fossoyeurs s'en servaient, pensons-nous, plus que les bourreaux. La scie antique n'était pas montée ainsi, mais à la manière des nôtres. On peut s'en convaincre par l'exemple qu'en donne le P. Garrucci [5]. Nous voyons moins nettement à quoi pouvaient servir les chaînettes à balles de plomb nº 6, si ce n'est à châtier les esclaves. On croit qu'elles sont un modèle de *plombatæ*, lanières plombées avec lesquelles on pouvait frapper jusqu'à ce que mort s'ensuivît. *Cervices ponimus ante plumbum et glutinum, et gomphos,* disait Tertullien [6]. « Nous présentons le cou au plomb, au lacet, aux clous. » L'antiquité n'avait pas pris la peine d'inventer des instruments de supplice contre les chrétiens. Elle mettait moins de méthode et de préméditation dans ses cruautés que n'en mit plus tard l'Inquisition. Mais ce n'est pas une raison pour qu'elle n'ait utilisé

1. *Catacombes,* t. IV, pl. XI et XIV.
2. *Roma subter.,* l. IV, ch. 18, 25, 37; l. VI, ch. 50.
3. *Osservazioni su i cimiteri,* p. 314, 316, 318.
4. *Catacombe di Chiusi,* p. 80.
5. *Vetri,* pl. XXXIII, 3.
6. *Apol.,* XII; conf. S. Ambroise (*Ep.* 17), Prudence, (*Hymn.,* X), Ruinart (*Act. M t., S. Bonos.*)

souvent contre les croyants les instruments déjà connus dans les usages vulgaires. N'appliquait-on pas d'ailleurs la torture aux esclaves? Tout était arme entre les mains de sceptiques légers et durs qui appliquaient avec tant de sans façon des lois de proscription mal raisonnées. Tertullien disait aux païens : *Ungulis deraditis latera christianorum*[1]. « Avec des ongles vous raclez le flanc des chrétiens. » Prudence, longtemps après la persécution il est vrai, décrivait des ongles doublement fourchus que semble rappeler le forceps n° 4. Celui-ci, du reste, peut n'avoir servi qu'à un chirurgien.

Quant à savoir comment les bourreaux auraient livré aux parents des victimes leurs instruments de torture pour en faire des reliques, c'est une question que les pieux apologistes croient résoudre en supposant des ventes. Resterait à bien constater si les chrétiens du temps ne devaient pas avoir pour ces objets plus d'horreur que de respect. Les martyrologes qui parlent d'outils semblables recueillis avec dévotion sont d'un temps où le culte des reliques s'était développé. Ce qui a dû le plus accréditer l'opinion qu'ils avaient eu un emploi cruel, c'est qu'en un ou deux cas divers on a trouvé des anneaux de chaînes dans des sépultures, à côté de vases qu'on croyait avoir été remplis de sang. Nous discuterons au chapitre VIII l'opinion qui a pu prendre ces vases pour des ampoules. Boldetti, trouvant un fer de lance dans un tombeau du cimetière de Domitilla, ne met pas en doute qu'il n'ait percé un chrétien. On est en droit de se demander comment le soldat de Dioclétien qui en aurait fait usage aurait ensuite livré son arme? Une lance sur une épitaphe, comme dans une tombe, pourrait tout aussi bien désigner un soldat ou un armurier qu'un martyr. Les anciens guerriers ne se faisaient-ils pas ensevelir avec leurs armes? Tel nous paraît être le cas de l'épée n° 5, trouvée par Boldetti. Par économie, souvent on se contentait de l'empreinte. Ainsi des graphites n°s 14 et 15, gravés sur l'épitaphe d'Asellus par une épouse qui ne le qualifiait que de « bien méritant ». Ainsi du graphite n° 13, qui appartint à un jeune homme de dix-huit ans, mentionné pacifiquement par ses parents[2].

Nous constaterons dans le chapitre IX, relatif aux instruments de métier, que Boldetti prenait les pinces du dentiste Alexandre pour l'outil meurtrier d'un bourreau. Elles portaient encore la dent qu'elles avaient arrachée (n° 9). Un *modius* plein de grains, image de la vie achevée ou des grâces reçues, était présenté comme une chaudière de martyre, même à côté du monogramme constantinien qui appartient à une époque où on ne persécutait plus[3]. Un peigne passait pour un instrument à lacérer les chairs, bien qu'on sût que tout le *mundus* d'une femme était souvent déposé à côté de son corps[4]. L'objet n° 12 est peut-être un peigne mal fait. En tout cas, il est d'un temps où la persécution ne sévissait plus, puisque l'épitaphe de Susanne, où il fut dessiné, porte les formes tardives du monogramme, et la date du Consulat d'Anicius Bassus, c'est-à-dire de 408[5]. De la plupart de ces erreurs on est revenu; elles sont du moins une occasion de se rappeler le souvenir de certains supplices courageusement supportés par les chrétiens en divers temps. Car, si ce genre de reliques est contestable, en dépit des décrets de la *Sacrée congrégation des indulgences et reliques*[6]; si elles sont aujourd'hui mises en doute par des archéologues très-catholiques, il n'est pas moins certain que de pareils outils ont jadis déchiré les chairs, scié les os, brisé les membres, lacéré les corps entiers des

---

1. Tert., *Apol.*, XII, 30. — *Scorp.*, I, conf. — Cyprien (*De lapsis.* — Ep. 8, *ad Mart.*), et les *Actes* de plusieurs *martyrs*.
2. Boldetti, p. 315.
3. Boldetti, p. 318. C'est celui de *Bictorina*. (V. notre pl. LXXI, n° 23.)
4. Boldetti, p. 502.
5. V. Aringhi. L. VI, c. 50.
6. Boldetti, p. 257.

victimes courageuses. Il est possible que l'ustensile n° 10 ne soit pas un gril, qu'il ait plutôt représenté un métier à tisser, comme celui dont se servaient les femmes [1]; mais il n'est pas moins vrai que saint Laurent a été brûlé à petit feu. Les *Vies des martyrs*, les *Actes des saints* sont remplis de récits de ce genre; et si la description n'en est pas un aliment des plus sains pour la piété qui n'y puise que des émotions dramatiques, pourtant il est bon de se rappeler que la civilisation si ramollie des Romains de l'empire ne dédaignait pas les raffinements de cruauté pour dompter les consciences. Celles-ci restèrent victorieuses par la foi en Christ. Clous pour transpercer les membres, fragments de poteries aigus pour les meurtrir, glaives divers (comme celui du n° 5, qui, du reste, ne servit peut-être jamais qu'à un soldat), ongles cruels, et le fer et le feu, tout fut mis en œuvre pour torturer les croyants. Rien ne réussit à les détacher de Celui qui avait été le grand martyr, de Jésus crucifié. La croix finit par vaincre la barbarie d'un monde qui se sentait supplanté par elle. Le plus sacré comme le plus barbare des instruments de supplice est devenu l'étendard de la civilisation nouvelle. Nous verrons, du reste, à quelle époque la croix fut définitivement arborée dans le symbolisme. Notons seulement ici qu'elle ne fut pas livrée à la vénération des fidèles comme objet matériel avant la décadence du spiritualisme chrétien.

Des archéologues, doués pourtant de sens critique, ont cru pouvoir citer quelques exemples d'outils meurtriers recueillis aux catacombes. Nous trouvons bien du vague en l'attribution qu'on en fait, et leur destination au supplice des chrétiens nous paraît bien incertaine. Ainsi, les deux balles de plomb revêtues de bronze que M. de Rossi a trouvées dans une tombe ouverte du cimetière de Calliste [2] pourraient bien n'avoir été que des poids de balance romaine suspendus à leurs chaînettes. Un fer de hache dans un crâne ou des clous dans un corps seraient des présomptions plus probantes [3], mais il n'y avait pas que les martyrs qui mourussent de mort violente; d'ailleurs, il a pu en être de ces objets comme de l'épingle à cheveux qu'on avait cru perforer un crâne, et qui ne le traversait, quand on l'y trouva, que par la pression de son seul poids sur les os amollis par le temps. Qu'après cela, dans le nombre, un outil de ce genre ait pu être trouvé ou puisse l'être un jour, dont l'emploi meurtrier soit plus authentiquement démontré, c'est ce qui n'est pas en dehors des choses possibles.

Le culte des reliques n'appartient pas aux beaux âges de la foi. Nous constaterons qu'il ne commença guère à percer qu'après les dernières persécutions, alors qu'un souvenir attendri, tout frais encore, mais dévoyé, attacha à des débris dignes de respect une vénération qui devait glisser dans l'idolâtrie. Les antiquaires et les archéologues du XVIe et du XVIIe siècle manquaient des renseignements nécessaires pour vérifier les origines et la chronologie des monuments qu'ils découvraient, par conséquent aussi des objets qu'ils y trouvaient. Ils étaient trop directement sous des influences ecclésiastiques. Ils oubliaient surtout le fait historique suivant : les reliques du genre qui nous occupe, s'il y en eut jamais dans les catacombes, ont dû en être retirées, en même temps que les corps des saints martyrs, par Paul Ier et Pascal Ier, qui n'étaient pas gens à laisser de tels gages à l'abandon. Cette simple réflexion aurait évité bien des méprises; mais on croit volontiers ce qu'on désire, et, dans les temps modernes comme au moyen âge, l'amour des reliques a servi trop souvent d'aliment au sentiment religieux égaré dans des voies qui ne sont plus celles du spiritualisme.

1. V. l'*Épitaphe de Severa*, dans notre pl. XXXII, n° 6.
2. *Roma sotterranea*, t. II, p. 164.
3. *Roma sotterranea*, t. III, p. 622.

CHAPITRE VIII

Des vases et des ampoules.

Notre planche VIII est gravée d'après des photographies et d'après une gravure de Bosio[1].

Sans leur attribuer une signification religieuse bien arrêtée, les anciens chrétiens déposaient souvent des vases soit dans le mortier de leurs tombes, pour les reconnaître, soit à l'intérieur même du *locus*, à côté du cadavre, surtout près de la tête. Les uns sont vides, les autres ont contenu des liquides. Ceux que nous reproduisons ici, parce que nous avons pu nous en procurer la photographie, ne sont peut-être pas les plus intéressants qu'on connaisse, et leur emploi est très-incertain. Le premier à gauche est du genre appelé *gabbata,* avec ses anneaux de suspension; le second est une tasse de verre assez délicate, irisée de couleurs brillantes par l'action du temps. Son fond arrondi fait supposer qu'elle devait être posée sur un trépied. Le troisième est une sorte de burette. Vient ensuite une coupe à pied, provenant d'un cimetière, à ce qu'on assure, d'une facture remarquable par ses bosselures et qu'on pourrait comparer à nos calices. Beaucoup d'objets de ce genre sont précieusement conservés dans le Musée chrétien du Vatican, dans le Musée du Collége romain et dans d'autres collections. Quant à notre figure 5, elle est la photographie d'un bassin de tuf trouvé dans les catacombes. On s'est demandé s'il n'avait pas servi de baptistère. Des croyants, sans aucune vraisemblance, y ont voulu voir un bénitier. Il est vrai qu'il y eut de bonne heure des fontaines dans l'intérieur des basiliques, et qu'on s'y lavait les mains avant d'entrer. Mais rien ne peut faire supposer que ce vase, unique en son genre et en ces lieux, ait répondu à un usage sacré. L'eau bénite n'est positivement mentionnée que par des témoignages du XIIe et du XIIIe siècle[2]. Les fossoyeurs pouvaient s'essayer à bien des ouvrages semblables pour leur usage personnel peut-être et sans qu'il soit besoin d'y chercher tant de mystères, car évidemment cet objet est un des produits de leur industrie.

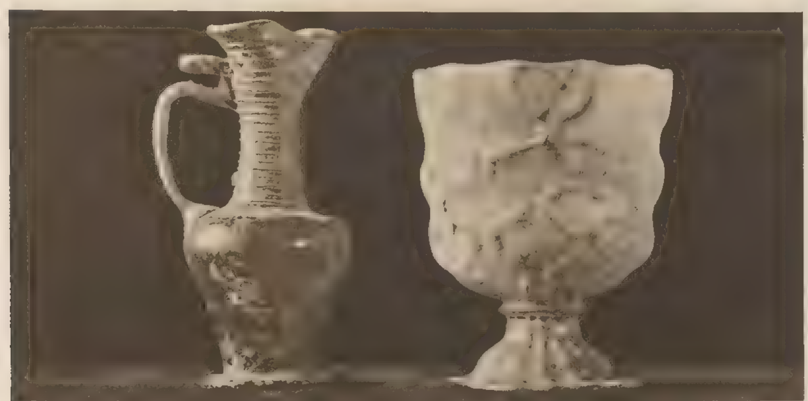
Si cette sorte de sujets répondait au but de notre étude, nous pourrions mentionner bien d'autres échantillons plus curieux : le *gutten* d'albâtre ou de pierres dures; les verres avec dessin de masques; les tasses en sardoine, bouteilles, amphores, sceaux de bronze, patères de toute forme, etc., etc. Cet examen nous mènerait loin. Disons pourtant un mot de l'un des derniers spécimens découverts.

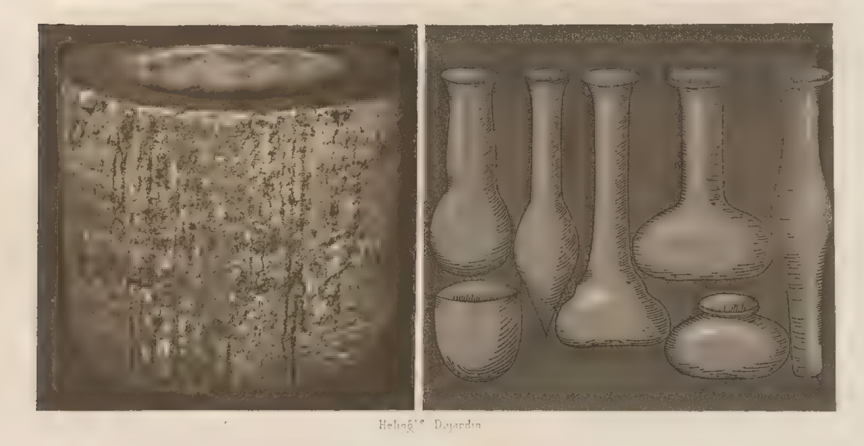
M. de Rossi a publié[3] un superbe vase du IVe siècle qu'on a trouvé incrusté dans la maçonnerie d'une tombe du cimetière de Calliste. Il est de verre, avec des poissons, soles et coquilles en relief de verre blanc bordé de bleu. Un vase presque semblable avait été trouvé dans un cimetière chrétien de Trévise, et tout fait présumer que la fabrique en fut sur les bords du Rhin. Avait-il une origine chrétienne? Plusieurs verreries de ce genre, quoique profanes, représentent des poissons. Mais le sujet s'offrait de lui-même aux préférences des adorateurs de Jésus-Christ, Fils de Dieu Sauveur, symbolisé par la figure du poisson.

---

1. Bosio, *Roma sotterranea*, p. 201.
2. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 617.
3. *Roma sotterranea*, t. III, tav. XVI et p. 326.







Héliog.ie Dujardin

VASES DIVERS

Ve A. MOREL et Cie Éditeurs Imp. Lemercier et Cie Paris

Venons-en à la figure VI, qui va nous fournir un grave sujet d'études. Elle est composée d'une collection de petits vases du genre de ceux qu'on appelle lacrymatoires, et dont nous aurions pu photographier beaucoup d'autres modèles d'après les originaux mêmes. Nous avons préféré reproduire simplement les mauvaises gravures de Bosio, parce que, sur son témoignage, nous sommes plus sûr que ce sont bien des vases provenant de cimetières. On en trouve beaucoup de semblables dans les nécropoles souterraines. Que sont-ils? Non pas des lacrymatoires, assurément. Encore moins que les païens, les chrétiens n'y enfermaient des larmes, eux qui n'étaient pas supposés pleurer ceux qui entraient en possession de la véritable vie. Il est reconnu par tous les archéologues que la plupart de ces petites fioles de verre ou de terre cuite n'étaient que des vases à parfums. C'est *baumiers* qu'il faudrait les nommer[1]. Les convertis, issus du monde ancien, devaient être portés à en continuer les mœurs dans ce qu'elles avaient d'innocent. Ils donnaient aux usages antiques une portée morale supérieure, quand ils pouvaient. Quoi de plus biblique d'ailleurs que l'emploi de ces parfums, si fréquent dans l'antiquité orientale? Qui ne sait que les vivants, à Rome, en étaient tout imprégnés, et que c'était un acte de piété envers les morts que d'appliquer à leur tombe d'odorantes aspersions, comme pour les embaumer à chaque visite? A l'anniversaire de leur déposition, les parents, en certains siècles du moins, venaient remplir ce pieux office. Il fallait bien des vases pour contenir ces parfums ou ces huiles odorantes dont de vieux documents nous ont conservé le souvenir, et qui elles-mêmes sont devenues un objet de vénération, quand les pèlerins vinrent en recueillir des gouttes au tombeau des martyrs. Toutes n'étaient pas déposées dans les larges patères de marbre ou d'albâtre qu'on a trouvées dans les nécropoles. Les obscurs chrétiens, qui ne furent pas honorés d'hommages publics, avaient reçu du moins l'hommage privé de leurs parents par le dépôt de ces modestes ampoules. Tertullien, Prudence et bien d'autres parlent de l'usage de parfumer les morts. On connaît ces vers de Paulin de Nola :

Martyris hi tumulum studeant perfundere nardo
Et medicata pio referent unguenta sepulcro.

« Qu'on ait soin d'asperger de nard la tombe des martyrs et d'apporter pieusement des onguents médicinaux à leur sépulcre. »

Si l'on agissait ainsi au Ve siècle pour les confesseurs de la foi, c'est que des usages analogues existaient déjà, dès la plus haute antiquité, chez les Grecs comme chez bien d'autres peuples. Ils se sont perpétués jusque dans le moyen âge. N'avait-on pas l'exemple de Nicodème, qui avait apporté au tombeau de Jésus jusqu'à cent livres d'une mixtion d'aloès et de myrrhe (Jean XIX, 39)? Ces corps, dont Prudence dit qu'on les enveloppait souvent d'un double linceul, on les embaumait plus ou moins de senteurs. Or les vases à parfums déposés auprès des tombes illustres ont dû en être enlevés déjà dès les temps de Paul Ier et de Pascal Ier, lorsque ces papes firent la grande translation des reliques des cimetières suburbains aux basiliques de la cité. Ce qui en est resté est sujet à controverse, même depuis que les antiquaires, comme Boldetti, ont dépouillé les tombes riches de leurs vases d'ambre et de baume[2]. On reconnaît bien que beaucoup de ces fioles n'étaient que des *balsamari,* mais il y a depuis longtemps doute sur un certain nombre qui contiennent ou contenaient une matière rougeâtre.

1. Les Italiens disent *balsamari*. L'*unguentarium* des Latins contenait des pommades, leur *alabastrum* des parfums divers.
2. *Osservazioni sui cimiteri*, p. 135, 149, 150-156, 160 et 163. Toutes les formes de vases connues dans l'antiquité sont là réunies, ce qui ne semble pas prouver en faveur de leur destination strictement religieuse.

La congrégation des rites, à Rome, a consacré comme reliques certaines ampoules trouvées auprès des tombes; elles y étaient engagées dans le mortier dont sont fermés les *loci*, ou placées dans un creux à côté de la *tabula*[1], plus rarement déposées dans la tombe même. Cette congrégation, officiellement constituée par le pape, n'a pas hésité à les certifier vases de sang et à les distribuer comme tels aux diverses Églises de la chrétienté, où on les vénère, où on leur attribue un pouvoir miraculeux. Bien entendu que ce sang devait être celui de martyrs, et l'on supposait que les contemporains de ceux-ci l'avaient recueilli pieusement et déposé auprès des restes des suppliciés. Cette façon de comprendre les choses, fruit d'une dévotion bien explicable, remonte-t-elle à des autorités absolument indiscutables[2]? Le savant Bosio n'a qu'à peine ébauché ce sujet; mais ses éditeurs Severano, Aringhi, et bien d'autres après eux, remarquant que plusieurs de ces vases contenaient des restes d'une matière colorée, n'ont pas montré la même discrétion. Boldetti surtout s'est étendu sur ce sujet; le P. Marchi ne pouvait opiner d'une façon plus indépendante. Pourtant il ne manque pas d'écrivains catholiques, et des plus autorisés, qui ont énoncé à cet égard ou des doutes ou des négations. Ces témoignages contraires, notre savant contemporain M. Le Blant, tout en exprimant ses réserves de croyant et en émettant une explication nouvelle, les a doctement groupés dans un mémoire spécial de la *Revue archéologique de Paris*. Mabillon, déjà précédemment, malgré le silence que lui imposait « son respect pour le Saint-Siége et pour la congrégation des rites », avait énoncé son « déplaisir de voir que dans un si grand nombre d'inscriptions on ne dit jamais un mot de mort violente *pro Christo*, alors qu'on rencontre tant d'ampoules ». Marini a laissé dans des manuscrits, publiés après sa mort, un chapitre « gros de réserves » sur ce sujet. Le mot *depositio*, qui accompagne les corps, paraît exclure l'idée de mort violente, et le monogramme qui se trouve souvent sur les épitaphes, n'étant pas du temps des persécutions, fait supposer aussi qu'on a affirmé trop à la légère. Il n'est pas jusqu'à un père jésuite, Victor de Buck, qui n'ait écrit un livre dans lequel il fait appel à l'équité de la critique dans ces questions, souhaitant provoquer à Rome une révision des signes qui accompagnent ces vases. Il faut encore compter Tillemont, Mai, l'abbé Cochet, Lenormant, parmi les opposants à la tradition commune. Enfin M. Le Blant combat doctement les allégations par trop subtiles d'un Allemand du nom de Krauss, qui fait encore l'apologie du vieux thème. Quant au P. Garrucci et à M. de Rossi, quoique placés très-immédiatement sous le contrôle de la censure pontificale et de la congrégation des rites, ils sont trop sincères pour n'avoir pas, dans une certaine mesure, reconnu l'inauthenticité de quelques attributions fautives. Nous trouvons dans une note du P. Garrucci[3] que l'auteur de certaines épitaphes en avait imposé à l'abbé Crescentius par l'intrusion des mots $\overline{\text{SA}}$ SATVRN$\overline{\text{II}}$, SANG, etc., que la forme de ces lettres dénonce comme illégitimes, etc. On peut voir dans Severano (p. 197 et 199) des exemples de ces fraudes pieuses. Nous publions ci-contre, aux figures 1, 2 et 3, le dessin des vases qui en ont été l'occasion. La contraction $\overline{\text{SA}}$ pour *sanguis* est sans exemple ailleurs. Évidemment la légende a été ajoutée par un faussaire à des vases très-authentiques du reste[4].

---

1. Voyez l'exemple de notre pl. III, fig. 1.

2. Nous ne connaissons qu'une seule inscription contenant une allusion au dépôt de sang de martyrs, encore laisse-t-elle quelques doutes : c'est celle qui fut envoyée d'Afrique récemment à M. de Rossi, qui l'a commentée dans son *Bullettino* de 1875, p. 163-177; elle contient le monogramme constantinien. La lettre *o* du mot *cruoris* n'est pas certaine, puisque l'on avait lu d'abord Crucris, nom de ville. Elle dit : TERTIV IDVS ☧ IVNIAS DEPOSITIO CRVORIS SANCTORVM MARTYRVM QVI SVNT PASSI SVB PRESIDE FLORO IN CIVITATE MILEVITANA IN DIEBVS TVRIFICATIONIS INTER QVIBVS HIC INNOC......... IN PAC..... Le style de cette inscription peut rappeler le IIIe siècle, mais la paléographie en peut convenir au Ve. Peut-être n'y a-t-il là que la mention d'un transfert de reliques.

3. *Hagioglypta Macarii*, p. 107.

4. Crescentius était chargé par Grégoire XV de chercher des reliques. Ce n'est pas le seul exemple d'épitaphes d'une latinité fantaisiste qu'on ait de lui. Les originaux de ses contrefaçons ont aujourd'hui disparu. L'Église, trompée par ses agents,



1 2 3

Voici quelques raisons contraires à l'opinion officielle : les épitaphes d'hommes au tombeau desquels étaient attachées les ampoules ne sont pas plus nombreuses que celles de femmes, et pourtant il y a eu plus de martyrs du sexe masculin, preuves en soient le calendrier, les martyrologes des saints et les relations de pèlerinages accomplis au moyen âge; de plus, un cinquième de ces épitaphes appartient à des enfants. Est-il logique de supposer que l'enfance ait compté pour cette énorme proportion dans la confession de la foi chrétienne jusqu'à la mort? La présence du monogramme du Christ sur la plupart de ces marbres funéraires est presque à elle seule suffisante pour infirmer la valeur des interprétations communes. On en compte quatre-vingt-douze relatés par divers auteurs. Or, à quelques années près, il est avéré que le monogramme date de Constantin le Grand, c'est-à-dire de celui qui a supprimé les persécutions. Plusieurs même de ces signes, accompagnant l'ampoule, sont sous la forme de croix latine ☩, et cette forme n'apparaît sûrement qu'à partir de 355. Il en est de même de l'A et de l'Ω, que généralement on s'accorde à faire dater de la seconde moitié du IVe siècle, et qu'on trouve trois fois dans

s'est formé une opinion à une époque où la science archéologique laissait à désirer; elle ne peut se démentir elle-même : c'est le gênant privilége de l'infaillibilité. « Question de faits, dira-t-on, et l'Église n'a pas la prétention de ne point se tromper dans l'ordre des faits. — Question d'idolâtrie, répondrons-nous, car il s'agit du culte rendu à ces fausses reliques en des paroisses qui les ont reçues de Rome. »

cette classe d'inscriptions. Enfin onze d'entre elles portent des noms de consuls de 350 à 400. L'on essayerait en vain d'arguer de persécutions accidentelles survenues sous Julien l'Apostat : les ampoules contestées ne sont pas exception si rare ni limitée à un règne seulement. Aussi plusieurs ont-ils émis l'hypothèse que bon nombre de ces vases ont pu contenir de l'oxyde de fer au lieu de sang; il en est même qui y ont vu de l'oxyde d'or, corps que la chimie actuelle déclare éphémère et inconnu comme création spontanée. Si l'on accepte quelqu'une de ces explications, que penser de reliques vénérées par le monde chrétien comme du sang bien garanti par la congrégation des rites?

M. Krauss tient à ce que ce soit du sang versé pendant la persécution de Dioclétien, mais du sang de personnes que l'Église n'aurait pas canonisées. M. Le Blant, après avoir réfuté cette opinion et constaté que dans la majorité des cas il s'agit de tombes plus tardives d'un siècle, a cru pourtant devoir chercher une explication qui pût concilier tout : il suppose bien que c'est du sang, et même du sang de martyr, mais déposé auprès des tombes de personnes qui n'auraient nullement été martyrisées elles-mêmes. La dévotion aurait imaginé ce moyen de mettre les morts sous la protection de reliques vénérées. Nous osons objecter 1° qu'il n'est pas dans les probabilités que du sang de martyrs fût resté ainsi à la disposition de simples particuliers, la plupart obscurs, pendant un siècle et plus; 2° que de tels restes, dans l'hypothèse d'une grande vénération, eussent probablement été conservés partout ailleurs, par exemple dans des églises, plutôt que sur des tombes vulgaires, parfois anonymes; 3° que pas un auteur du temps, pas une épitaphe, ne mentionne l'usage supposé par M. Le Blant; 4° qu'enfin, même en admettant cette hypothèse, on n'en vénérerait pas moins aujourd'hui sous des noms fautifs le sang de martyrs inconnus. Cette explication n'est qu'une pieuse supposition.

Mais, si les ampoules n'étaient pas des vases de sang, quelle est donc la substance qu'on trouve adhérente à leurs parois et que la chimie n'a pu déterminer encore? Étaient-ce des matières inorganiques, comme le pense l'abbé Cochet, ou toujours des parfums, comme l'a dit Raoul Rochette, ou du vin de communion, comme le suppose le P. de Buck? Nous ne verrions pas d'objection absolue à admettre ces deux dernières hypothèses, suivant les cas et la nature des vases; elles nous semblent assez d'accord soit avec les usages des anciens, soit avec la dévotion des chrétiens du IVe siècle. La plupart des vases dont il s'agit ont dû contenir des huiles parfumées, souvent colorées, telles qu'on s'en servait pour embaumer à demi les cadavres[1]; d'autres ont pu contenir du vin des agapes chrétiennes qui se célébraient auprès des tombes, vin que les parents se complaisaient peut-être à mettre là en dépôt, comme pour y faire participer le mort. Cet usage trouverait ses analogues dans les mœurs païennes; certains anciens avaient coutume ainsi de déposer des aliments auprès des morts. La piété plus spiritualiste des chrétiens a pu continuer ces pratiques en les rattachant à la pieuse pensée du rafraîchissement moral. Qui sait s'il ne faudrait pas rapprocher encore cette coupe mystique du *refrigerium* si souvent souhaité aux défunts? L'eucharistie n'est-elle pas le grand rafraîchissement des âmes[2]? De cette idée comme de l'usage qu'on avait souvent de porter sur soi les *espèces* eucharistiques a pu naître la pratique de les déposer aussi sur les morts ou à côté d'eux[3]. Une superstition

1. V. *Tert. Apol.*, XLII.
2. V. plus loin les vases à figures d'or, pl. LXXVII.
3. Saint Basile passe pour avoir rompu le pain en trois morceaux : l'un pour communier lui-même, l'autre pour être enseveli avec lui, le troisième pour être enfermé dans une colombe d'or. Le troisième concile de Carthage (397), celui d'Auxerre (578), celui du Dôme de Constance (693), crurent devoir réagir contre cet usage, ce qui prouve qu'il était assez répandu, du moins vers la fin de la période des ensevelissements de nous connus. Si l'on déposait ainsi du pain auprès des morts, pourquoi pas aussi du vin, en un temps où la communion se donnait sous les deux espèces?

portait à croire que la présence des espèces sacrées était propre à chasser les démons. On a prétendu, à tort ou à raison, qu'un tel usage se pratiquait en faveur de ceux qui n'avaient pu communier avant de mourir. Telle n'est pas l'opinion de M. de Rossi, qui la combat par des raisons de convenance. Une telle pratique lui semblerait une profanation peu en accord avec les mœurs de gens qui se faisaient scrupule de laisser tomber la moindre goutte de vin consacré. Le docte archéologue admettrait tout au plus que ce fût du vin profane jeté en libation par des demi-païens mal christianisés. En tout cas, pourquoi serait-on scandalisé de l'hypothèse que ce fût du vin des agapes non consacré, non eucharistique au sens rigoureux du mot? Cette explication n'a rien d'irréligieux et concilierait bien des convenances. En réalité, on ne peut prouver ni l'affirmative ni la négative.

Il n'est pas que les hérétiques qui aient des doutes sur la nature des prétendues ampoules de sang. Mgr Liverani[1], malgré son respect pour les interprétations de l'Église, a été amené à constater une certaine conformité entre les ampoules supposées de sang et les vases multiples trouvés dans les tombes étrusques. L'oxydation, le mélange d'éléments minéraux, lui paraît avoir pu donner aux parfums l'apparence de sang coagulé. Il constate la trouvaille fréquente, dans la même tombe, de deux vases, l'un plus léger que l'autre, et pouvant être employés à contenir l'un des boissons, l'autre des aliments solides; il parle d'ossements d'agneau ou de poulet *mêlés à ceux du squelette*. Tout cela lui rappelle l'usage païen de déposer des aliments auprès des morts, et il y voit la preuve d'une certaine continuation des mœurs profanes dans les pratiques de beaucoup de chrétiens. Les repas funèbres étant communs aux deux religions, on conçoit que la superstition qui faisait offrir des boissons et des aliments aux morts se soit perpétuée sans que l'Église pût déraciner de longtemps ces mœurs demi-païennes. Les chrétiens, d'ailleurs, essayaient peut-être de rattacher ces usages aux espérances de résurrection. Mais revenons aux ampoules proprement dites.

Les martyrologes peuvent mentionner l'empressement de chrétiens témoins du supplice d'un martyr à recueillir non-seulement son cadavre mutilé, mais même son sang dans des éponges ou dans des linges, sans qu'il soit prouvé qu'un si grand nombre de gens aient songé à le mettre tout chaud encore dans des fioles ou y soient parvenus[2]. Quelques témoignages qui ne sont pas contemporains des martyrs feraient supposer tout au plus qu'il y eut des cas où le sang fut recueilli et déposé dans la tombe. Si cela fut, il doit en avoir été retiré par Pascal Ier, lors du transfert des reliques. Les attestations des fouilleurs du XVIIe siècle ont leur prix; mais qui ne sait combien ils étaient crédules en fait de restes pieux! Ces liquides qui leur paraissaient d'abord « eau et lait », et qui, secoués, devenaient sang, peuvent sembler assez étonnants, surtout quand il s'agit de sang versé à tant de siècles de distance. Ce sang coagulé au fond des vases, à l'état séreux au-dessus, et qui, secoué, devenait liquide, naturel et bien rouge après quinze ou seize siècles, paraît singulièrement différent du sang qui coule dans les veines des modernes, puisque celui-ci, aussitôt versé, se caille, et qu'il lui faut bien peu de temps pour se corrompre. Du sang de simples mortels, même enfermé immédiatement dans une fiole privée d'air, au bout d'un si long temps resterait-il liquide? Suffirait-il de le secouer pour lui rendre sa fluidité, ou d'y mêler de l'eau pour lui redonner sa couleur vermeille? L'éponge que Boldetti a cru trouver dans un vase était-elle bien cela plutôt que des matières agglutinées, de formes spongieuses? Est-ce bien dans du sang qu'elle aurait été mise plutôt que dans un liquide

1. *Catac. di Chiusi*, p. 76 et suiv. — *Ibid.*, p. 196.

2. Assurément ils ne pouvaient tenir un vase sous la plaie. Exprimer le sang d'une éponge quand il a eu le temps de se cailler n'est pas chose si simple qu'on veut bien le dire..

parfumé [1]? Tous les raisonnements de cet auteur peuvent prouver tout au plus contre l'usage de fumigations odoriférantes, non contre le dépôt de parfums dans les tombes.

Resteraient la chimie et le microscope pour analyser les matières contenues dans les ampoules. Ces épreuves scientifiques, nos ancêtres ne savaient pas les faire. Le frère de M. de Rossi vient de publier les résultats d'un examen de ce genre [2]. Ce travail a été fait sur une ampoule qui était récemment entre les mains du R. P. Tongiorgio, de la Compagnie de Jésus, savant linguiste, par M. le comte Francesco Castracane degli Antelminelli, sociétaire d'une académie pontificale, et par le Dr Calapietro. Voici dans quelles circonstances. En 1872, des maçons, en creusant les fondements d'une bâtisse, ayant atteint le niveau des galeries inférieures du cimetière de Saint-Saturnin, y pénétrèrent malheureusement et violèrent beaucoup de tombes, la plupart de pauvres, en brisant les tuiles qui bouchaient les *loculi*. Ils en tirèrent naturellement bien des petits objets, entre autres un vase de 11 centimètres, arrondi par le bas, étranglé au goulot, évasé par le haut, dont nous donnons la gravure dans notre page 32. Cette fiole contient une substance d'*apparence sanguine*. Malheureusement les ouvriers l'ont délayée de beaucoup d'eau; ils ont laissé entrer des mouches dans le vase, et n'ont pu même donner de renseignements précis sur la tombe d'où ils l'avaient tiré. On ne nous dit pas s'il fut bouché; il ne le fut probablement pas, non plus que la plupart de ceux que l'on suppose avoir eu cette destination : son goulot est peu fait pour l'être énergiquement; il ressemble beaucoup à certains vases à parfums antiques que nous avons entre les mains et qu'on ne fermait guère, *précisément pour que l'arome s'en échappât librement* et qu'ils embaumassent le lieu où on les plaçait. Celui-ci n'a pas dû être incrusté dans le mortier, car le verre n'en est légèrement altéré par l'oxydation qu'à la base sur laquelle il reposait. Son contenu, délayé d'eau, est d'un rouge noirâtre et dépose, après un long repos, sous apparence grumeuse en se détachant de l'eau. De l'analyse chimique on croit avoir tiré deux enseignements principaux : 1° qu'il s'agit d'une matière animale qui dégage à la combustion des vapeurs ammoniacales; 2° que cette matière contient du fer. De l'analyse microscopique on conclut 1° que, si les globules sanguins n'ont pu être reconnus à cause de la trop grande décomposition des éléments, pourtant il existe de très-petites formes cristallines; 2° qu'il y a des restes d'insectes décomposés (qui ne proviennent pas des mouches tombées dans le vase); 3° qu'on entrevoit des poils semblables à ceux qui s'observent sur les vers dans les matières en putréfaction; 4° qu'aux parois adhère une petite croûte contenant des fils de matière textile.

Nous n'avons pas eu l'occasion de voir cette ampoule, et nous n'aurions pas été en mesure d'en vérifier le contenu. Nous ne nous permettrions pas de contester la compétence des examinateurs, encore moins leur parfaite sincérité. Des chimistes d'une société savante absolument civile eussent été pourtant plus à même de convaincre les douteurs que d'honorables amateurs naturellement prédisposés à voir ce qu'ils croient.

Comme la foi ne se commande point et que la conviction ne peut être gagnée que par une absolue rigueur dans les démonstrations scientifiques, on ne trouvera pas mauvais que nous exprimions ce qu'il nous reste d'incertitudes sous la forme des questions et des remarques suivantes : N'y a-t-il que le sang qui soit une matière animale capable de dégager des vapeurs ammoniacales? A Pompéi on a trouvé des restes de graisse de porc qui auraient certainement, à la combustion, fourni des gaz semblables et dégagé les mêmes odeurs. Des onguents parfumés

1. *Osservazioni su i cimiteri*, p. 149 et suiv. — 2. *Roma sotterranea*, t. III, p. 707.

n'auraient-ils pas pu être colorés d'un rouge que le temps aurait foncé, et ce fait serait-il sans exemples dans le *mundus* des femmes de l'antiquité ou dans les restes des aromates utilisés pour les embaumements de momies? N'y a-t-il que le sang qui contienne du fer? Dans l'ampoule de Saturnin on a cru en reconnaître une quantité équivalente à celle qui se trouverait dans un égal poids de sang; mais ne devrait-il pas s'en trouver plus, la matière dont il s'agit étant condensée, réduite par quinze siècles d'attente, et le principe minéral ferrugineux ne devant pas être diminué par le temps? Tout ou partie de ce fer ne pourrait-il pas provenir de la matière colorante de l'onguent, ou même de l'eau que les ouvriers ont introduite dans le vase? Des cristaux microscopiques, des restes d'insectes, des poils de vers, n'auraient-ils pas tout aussi bien résulté de la décomposition, puis du desséchement d'un parfum, que de celle du sang? Les fils textiles qu'on suppose provenir du linge d'où le sang aurait été exprimé ne pouvaient-ils absolument pas provenir de quelqu'un de ces fins lins dont on se servait pour la toilette ou pour les embaumements?

Nous reconnaissons sans peine la justesse des observations de M. Michel de Rossi sur la propriété exceptionnelle qu'ont les ambulacres les plus profonds, par le peu d'air qu'ils contiennent et par leur siccité, de pouvoir parfois conserver les verres sans trop d'oxydation, et leur contenu sans que la décomposition en devienne complète. Les cendres de Pompéi ont pu laisser mieux passer l'air, l'eau et les autres agents de destruction. Il est donc possible qu'en certains cas très-rares les substances animales n'aient pu être détruites, même par quinze siècles, et que leurs résidus ne soient pas devenus insolubles chimiquement. L'acide carbonique qui se dégage surtout des sols volcaniques, et que les cadavres fournissaient en abondance, a pu aussi servir d'isolant dans les *loculi* et arrêter la modification définitive des matières organiques. La combustion des linges qu'on trouve parfois autour des momies laisse échapper des odeurs qui rappellent les aromates dont ils furent imprégnés. Si on a trouvé des restes d'huile sous les cendres volcaniques, on peut avoir trouvé des restes d'onguents aux catacombes. Il est indubitable qu'ici comme là, dans des amphores, on a constaté des croûtes desséchées ou encore glutineuses de ce vin mêlé de miel et d'aromes qu'y conservaient les anciens : pourquoi ne trouverait-on pas des résidus de corps gras? On croit avoir senti quelque chose d'onctueux au toucher dans les cendres recueillies aux emplacements où les cadavres devaient avoir de la graisse : les analogies ne rendent donc pas matériellement impossible la demi-conservation de quelque corps gras aromatisé dans des vases mieux clos encore que ne l'étaient les *loculi* où on enfermait les squelettes. Ce corps, parfumé comme devaient l'être ceux qui gardaient les senteurs perçues par certaines personnes à l'ouverture des tombes, coloré enfin comme le sont beaucoup de nos pommades, était mieux propre à se conserver dans une certaine mesure et à laisser des résidus après un si long espace de temps que du sang proprement dit. Nous avons des doutes que l'expérience seule pourrait dissiper sur le point suivant. On dit que plusieurs anciens explorateurs ont vu du sang couler quand les vases se brisaient, et l'on répète le mot de Gaudentius : « Nous tenons le sang comme preuve suffisante du supplice souffert. » C'est une pétition de principes que de raisonner ainsi, car il s'agit de démontrer précisément que ce que leurs yeux de croyants entrevoyaient était bien du sang. Une composition grasse, comme certains liquides parfumés, aurait bien mieux que le sang pu garder sa fluidité, tandis qu'au-dessus la graisse, surnageant, aurait formé cette couche blanchâtre et isolante dont on parle. Le retour de la couleur vermeille par le mélange de l'eau peut fort bien résulter de la dissolution à nouveau des matières colorantes qu'ont pu contenir les onguents parfumés. Si nous faisons de la physi-

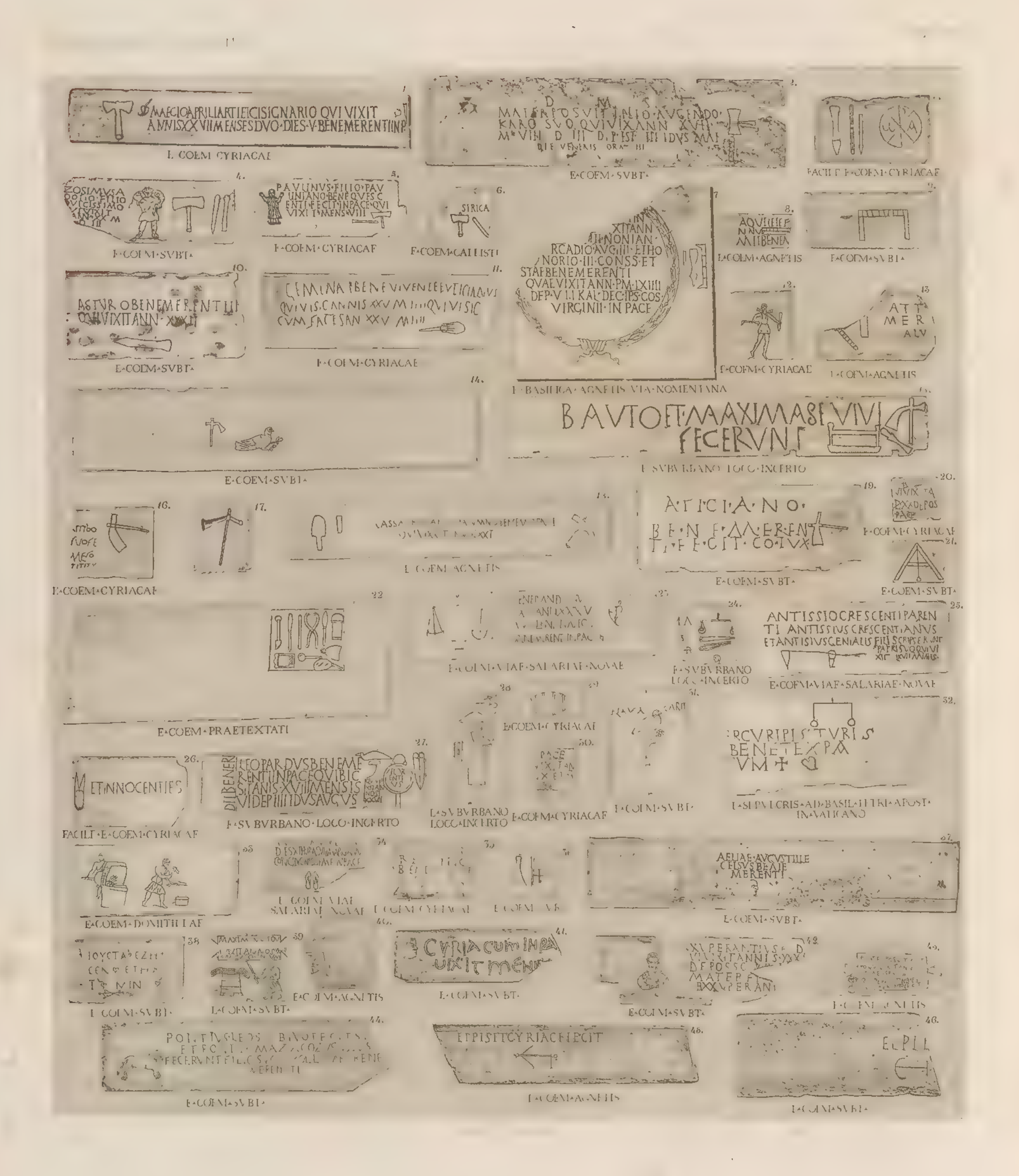
que ou de la chimie, nous devons nous tenir en dehors du domaine du prodige. Le miracle de saint Janvier et ses analogues n'ont rien à faire ici : aussi ne les invoque-t-on point; mais on suppose des faits qui seraient prodigieux s'ils étaient réels. La démonstration scientifique nous paraît encore incomplète.

Nous regrettons vivement (et la commission archéologique pontificale doit le regretter plus que nous) qu'aucune indication précise n'ait pu être recueillie sur la tombe d'où les maçons ont tiré cette ampoule. En visitant l'ambulacre qu'ils ont ravagé et que nous connaissions déjà pour l'avoir vu intact, mais sans caractères notables, nous avons constaté l'ouverture de *loculi* anonymes, si notre ménoire nous sert bien, en tout cas sans distinction spéciale, humble retraite des petits et des ignorés, qu'un symbole ne marquait même que par exception. Y avait-il là des martyrs de la persécution de Dioclétien? Plus on juge que le martyr devait être prisé haut et sa tombe honorée, moins il est croyable que la sépulture d'un héros du combat sanglant, attestée par une ampoule authentique, fût restée sans distinction aucune, à ce point que tous les archéologues de Rome, tous les pèlerins fervents, tous les curieux chercheurs, soient passés cent fois devant sans s'en douter, non plus que nous-même. Nous regrettons de n'avoir plus l'occasion de constater si, dans cet ambulacre ou dans la même région, il n'y aurait pas quelque signe des temps de la paix, quelque monogramme constantinien. La détermination de la date probable où cette portion du cimetière de Thrason, la plus profonde, a été creusée et occupée, serait de la plus haute importance.



Outre ce que mentionne le naïf Boldetti, disons que Marangoni a cru avoir trouvé deux ampoules de sang du même genre dans le même cimetière de Saint-Saturnin; l'une dans une galerie inférieure, l'autre dans une galerie supérieure. Dans ce dernier ambulacre, on a lu une épitaphe de l'an 269. Les ambulacres au-dessous ne sont-ils pas postérieurs? C'est ce que nous ne sommes pas à même de vérifier; mais ce que dit Marangoni du vase trouvé dans l'étage d'en haut, qu'il était près de trois corps dont « l'un, aspergé au cou de sang vif[1] », nous donne

1. *Danzetta* in cod. Vat. 8324, e schedis autographis Marangonii.


MAECIO APRILI ARTIFICIS SIGNARIO QVI VIXIT
ANNIS XXVIII MENSES DVO DIES V BENEMERENTI IN P
E COEM CYRIACAE
E COEM SVBT
FACILE E COEM CYRIACAE
E COEM SVBT
E COEM CYRIACAE
E COEM CALLISTI
E COEM AGNETIS
E COEM SVBT
RCADIO AVG III ET HO
NORIO III CONSS ET
STA BENEMERENTI
QVAE VIXIT ANN PM LXIIII
DEP V III KAL DEC IPS COS
VIRGINII IN PACE
E COEM SVBT
E COEM CYRIACAE
E BASILICA AGNETIS VIA NOMENTANA
E COEM CYRIACAE
E COEM AGNETIS
B AVTO ET MAXIMA SE VIVI
FECERVNT
E SVBVRBANO LOCO INCERTO
E COEM SVBT
ATTICIANO
BENEMERENTI
FECIT COIVX
E COEM CYRIACAE
E COEM AGNETIS
E COEM SVBT
E COEM CYRIACAE
E COEM SVBT
E COEM VIAE SALARIAE NOVAE
ANTISSIO CRESCENTI PAREN
TI ANTISSIVS CRESCENTIANVS
E SVBVRBANO LOCO INCERTO
E COEM VIAE SALARIAE NOVAE
E COEM PRAETEXTATI
E COEM CYRIACAE
ET INNOCENTIES
FACILE E COEM CYRIACAE
LEOPARDVS BENEME
RENTI IN PACE QVI BIC
SIT ANIS XVIII MENSIS
VIDEP IIII IDVS AVGVS
E SVBVRBANO LOCO INCERTO
E SVBVRBANO LOCO INCERTO
E COEM CYRIACAE
E COEM SVBT
E SEPVLCRIS AD BASIL PETRI APOST IN VATICANO
E COEM DOMITILLAE
E COEM VIAE SALARIAE NOVAE
E COEM CYRIACAE
E COEM SVBT
CYRIACVS IN PA
VIXIT MENS
E COEM SVBT
E COEM AGNETIS
E COEM SVBT
E COEM AGNETIS
E COEM SVBT
E COEM SVBT

beaucoup à penser. Les trois corps en question n'étaient que des squelettes. Comment du sang au cou de l'un d'eux se serait-il mieux conservé que la chair? Si l'une était consumée, l'autre ne devait pas être visible. Le croyant aura pris pour du sang cette couleur de rouille qu'ont souvent les os conservés, ou, s'il y avait quelque chose de plus vif dans la teinte, il y a lieu de supposer des traces de l'un de ces onguents parfumés dont parle Paulin de Nola, et dont on aspergeait les sépulcres comme pour embaumer les morts. Il est naturel que les aromates qui conservent les corps (quand ils sont convenablement employés) se conservent aussi mieux eux-mêmes que le sang, cette partie éminemment corruptible du corps humain. Mais il serait miraculeux que du sang se fût gardé liquide et vermeil dans les mêmes conditions où la peau, les chairs, les cartilages des cadavres ont été détruits, où les os mêmes sont devenus friables.

En résumé, nous ne tenons pas à nier d'une façon absolue qu'il ait pu y avoir des dépôts de sang dans les catacombes, ou qu'on puisse un jour en constater; mais ce que l'on a allégué jusqu'ici ne nous paraît pas suffisant pour prouver qu'on en ait en effet trouvé. Il est même démontré qu'on s'est trompé dans la plupart des exemples cités, sinon dans tous.

CHAPITRE IX

Instruments de métier.

Notre planche IX est gravée d'après la photographie de 46 épitaphes réunies sur une paroi du Musée chrétien de Saint-Jean de Latran.

Entre autres belles collections que contient l'ancien palais de Latran, cette première demeure officielle des papes, datant de l'époque où ils étaient en quelque sorte curés de la basilique voisine, il faut noter les inscriptions chrétiennes groupées dans un ordre savant, sous le portique du premier étage, par les soins entendus de M. de Rossi [1]. Les panneaux de ce portique sont divisés ainsi : trois sont consacrés aux épitaphes officielles, éloges de martyrs, inscriptions damasiennes, etc.; quatre aux épitaphes dont la date est donnée d'une façon précise par les noms des consuls sous lesquels elles ont été faites, depuis l'an 71 jusqu'à l'an 557; deux méritent une attention spéciale pour le caractère religieux ou dogmatique des inscriptions qu'ils contiennent; un est consacré aux ordres ecclésiastiques, et deux autres aux divers classements des personnes dans l'église et dans la société; mentionnons-en encore un réservé aux divers degrés de parenté, trois aux symboles, un aux instruments de métier. Obligés de faire un choix dans cette riche collection et pourtant d'en publier assez pour illustrer notre sujet, en exposant tout ce qui regarde les opinions religieuses principalement, nous donnerons, indépendamment des instruments de métier (pl. IX) et des symboles (pl. X et XI), quelques épitaphes officielles (pl. LXI), les dogmatiques (pl. LXXI et LXXII), celles qui

1. V. son *Bull. di arch. crist.* 1876 *et* 1877.

concernent les ordres ecclésiastiques et les diverses classes de fidèles (pl. LXV). Quant aux désignations de familles, elles ont une moindre importance et sont d'ailleurs souvent indiquées dans les autres catégories; il en est parfois de même des professions. Les épitaphes de date certaine occupent une bonne partie du magnifique volume que M. de Rossi a publié sous le titre d'*Inscriptiones sacræ septimo sæculo antiquiores*. Nous glanerons de préférence dans le nombre celles qui, de près ou de loin, peuvent servir à jeter quelque jour sur la pensée religieuse, et nous ne nous en tiendrons pas à celles qu'on a pu conserver dans le musée de Latran. Celui du Vatican est riche aussi en monuments de ce genre.

Nous regrettons que les publications préparées par M. de Rossi sur les épitaphes dont la date n'est pas indiquée sur les marbres n'aient pas encore toutes paru; elles jetteraient plus de lumière sur tous ces documents qu'on ne saurait en attendre d'aucun autre commentateur. Notre modeste travail ne peut dénoter la prétention de remplacer la savante continuation des *Inscriptiones* que le public attend. Obligés de la devancer en plus d'un cas, nous ne ferons d'études épigraphiques proprement dites que ce qui est indispensable à l'exposé de notre sujet. L'épigraphie chrétienne, celle des catacombes surtout, est une spécialité qu'il est donné à bien peu de gens de pouvoir aborder avec compétence. Le langage si défectueux des obscurs chrétiens des premiers siècles, le patois des marbriers et des fossoyeurs, leurs ignorances naïves, leurs inadvertances multiples, mettent les studieux dans des embarras continuels. Si l'on veut bien ajouter que les marbres sont souvent mutilés, l'on aura une idée approximative des difficultés qui se rencontrent dans ce genre de labeur. Les plus experts sont arrêtés à chaque pas. Heureusement il y a quelques règles désormais connues et dont la découverte est due précisément, pour la plus grande part, à M. de Rossi. Il en a résumé une partie dans le IIIe vol. de sa *Roma sotterranea*[1]. Qu'il nous suffise de remarquer après lui combien les indications consulaires et historiques, la formule des abréviations, la nomenclature, le style épigraphique, le choix des symboles, la paléographie, sont de précieux renseignements. On peut y ajouter les formules des *cachets* trouvés soit en nature, soit en empreinte, sur le mortier, les noms et timbres des briquetiers qui ont moulé les matériaux, et, même, en plus d'un cas, le coin des monnaies découvertes sur les tombes ou dans les maçonneries. Malgré ces indications précieuses, les déterminations chronologiques restent une opération très-délicate. Nous pourrons nous tromper dans plus d'un détail; qu'il nous suffise de faire ressortir surtout ce qui intéresse l'histoire religieuse. Nous ne reconstituerons des textes que ce qui nous semblera indispensable.

Pour ce qui regarde la planche actuelle, il nous suffira de définir les symboles qu'elle représente. Qu'on veuille bien y suivre les numéros d'ordre.

1. Mœcus Aprilis était un ouvrier graveur, comme l'indiquent le marteau et le burin que porte son épitaphe.

2. Probablement il en était de même d'Augendus.

L'épitaphe 3 ne porte pas de nom; l'artisan graveur avait cru se désigner suffisamment lui-même par ses ciseaux, et surtout par le monogramme du Christ, qui indiquait sa foi.

4. Le fils de Zosimus était de même un chrétien, puisque le bon berger l'emportait comme une brebis chérie au bercail éternel.

---

1. P. 567 et suiv.

5. L'enfant Paulinianus n'avait pu se servir du marteau ni du burin ; mais son père Paulinus était probablement un graveur.

Même profession indiquée au n° 6 et au n° 7, sur lequel, en outre, se trouve gravée une sorte de mesure.

La figure 8 est assez difficile à préciser. Est-ce un meuble que prétend indiquer la figure 9 ? Toutes les deux montrent plutôt des instruments de mesurage.

10. Asturius était aussi un graveur.

11. Est-ce une quenouille que maniait Gemina, ou un pinceau que tenait Eutychien?

12. Pas de nom; la figure d'un personnage qui porte lui-même ses outils, peut-être d'un *mensor?*

13. Fragments d'instruments et d'épitaphe.

14. Un pauvre homme de qui le nom même n'a pas été inscrit sur sa pierre nue, tant il était obscur, n'a été désigné que par la doloire avec laquelle il avait fatigué son corps pendant la vie d'ici-bas; mais son esprit se repose enfin dans la paix du Seigneur, comme la colombe appuyée sur la branche d'olivier.

15. Une scie, une doloire, un ciseau, voilà bien avec quoi travaillait le menuisier ou tonnelier Bautus, qui avait fait d'avance sa tombe, d'accord avec sa femme Maxima, de leur vivant, suivant un usage cher aux pauvres eux-mêmes.

16 et 17. Ces deux marbres portent, l'un une doloire, l'autre une sorte de pioche. Il ne serait pas impossible d'en trouver les modèles dans le riche musée exhumé de Pompéi.

18. Un instrument analogue fut manié par l'*alumnus* (orphelin) Vitalionus, qui mourut à vingt et un ans; mais il est difficile de deviner quelle fut sa profession par l'inspection des deux outils qui sont ébauchés à gauche de son épitaphe. Peut-être faut-il voir une bêche dans celui qui est arrondi.

19. L'épouse de l'honnête Atticianus a désigné la profession de celui-ci par une sorte de hache.

Il y a des pinces sur la pierre n° 20, et peut-être un marteau.

21. Fil à plomb jouant sur une équerre, dans la forme exacte où nos ouvriers l'emploient encore aujourd'hui. C'est le niveau.

22. Parmi les plus remarquables instruments de métier, il faut noter ceux des chirurgiens. En voici toute une trousse, remarquable collection groupée sur une pierre trouvée au cimetière de Prétextat. Il faut la comparer avec celle de Pius Curtianus, sculptée en bas-relief à Palestrina, et mieux encore avec les outils eux-mêmes, trouvés à Pompéi et que conserve précieusement le musée de Naples. De ces rapprochements il résultera la conviction que la chirurgie avait déjà inventé bon nombre des instruments que nous utilisons, et aussi que cette science de bienfaisance était volontiers pratiquée par les chrétiens. N'avons-nous pas trouvé dans la crypte de Lucine l'inscription grecque d'un prêtre (ou ancien) qui était en même temps médecin ? Le cumul de ces deux caractères, au lieu de constituer une incompatibilité aux yeux des chrétiens des premiers siècles, leur paraissait une concordance désirable. Boldetti avait dessiné une inscription tirée du cimetière de Calepodion sur la via Aurelia, portant nom Alexander, avec une espèce de tenaille serrant un objet difficile à déterminer. Comme on lui avait assuré qu'un vase de sang avait été trouvé dans la même tombe, et qu'Alexandre était un martyr, il avait cru voir là un instrument de supplice. Or, voici que M. de Rossi a trouvé dans l'*Agro Verano* l'inscription grecque d'un certain ...RINVS, qui dit « s'être fait à soi-même un tombeau pendant sa vie ». Au bas

de sa pierre sont gravés deux objets, dont une tenaille semblable à celle d'Alexander, mais avec une dent prise dans l'instrument même. Évidemment c'était un dentiste et Alexander aussi[1]. Ces mêmes outils se retrouvent dans la trousse d'instruments de chirurgie que nous publions.

23. Une balance et des poids ne suffiraient pas pour indiquer la profession « d'Aurelius Venerandus, mort à trente-cinq ans, à qui sa femme Attilia Valentina fit un tombeau pour qu'il y reposât en paix », si les trois premières lettres du titre de *Nummularius* ne se trouvaient ajoutées à son nom. On pesait les monnaies chez les changeurs. Quand la balance se trouve rapprochée d'une couronne, on veut y voir le symbole du jugement où chacun recevra selon ses œuvres. Alors elle n'est plus considérée comme instrument de métier.

24. Des balances, un poinçon, un compas, rébus assez difficile à deviner.

25. Nous ne saurions donner une désignation satisfaisante de l'outil que maniait Antissius Crescentius.

26. Est-ce un compas?

27. Un compas, un instrument tranchant, peut-être un gros couperet, et un objet rond à manche, voilà ce qu'on voit dans l'épitaphe de Léopard, déposé à dix-huit ans et six mois, le 4 des ides d'août. En marge, on lit qu'il a été enseveli *le jour de Vénus*. Dans le cercle de l'objet rond est mentionné un certain Florentius; son nom remplace sa figure dans ce miroir, où on la suppose visible, caprice ingénieux. Dans le cadre de l'objet voisin (du couperet), on lit que ce second personnage a vécu vingt-six ans.

28. Un peigne, des instruments tranchants, un miroir, tout cela n'est pas inconnu. Le *mundus* des femmes pompéiennes était rempli d'objets semblables. Il reste à savoir si c'est ici la désignation d'un fabricant de peignes, d'un marchand d'objets de toilette, ou d'une coiffeuse, comme il y en avait tant dans la société romaine, où elles portaient le nom d'*ornatrices*. Le gros objet en forme de couperet nous ferait croire qu'il s'agissait simplement d'un marchand d'objets de quincaillerie.

29 et 30. Le *dolium*, tonneau, est l'emblème probable d'un tonnelier. Ailleurs, on le trouve combiné en un jeu de mots avec le nom de *Doliens* ou le participe *dolens*. Certains auteurs l'ont pris pour un symbole soit d'eucharistie, soit de joie. On n'a en faveur de cette opinion qu'un passage de saint Jérôme, probablement trop figuré pour être pris au pied de la lettre et pour indiquer la *réserve* eucharistique[2]. D'autres en ont fait le corps, ce vase fragile.

31. L'épitaphe de Flavia porte une sorte de serpette. L'humble ouvrière qui se servait de cet outil aimait à se nourrir, comme un oiseau céleste, de la grappe des joies d'en haut.

32. Une balance. Nous expliquerons ailleurs la croix et la feuille, qui sont des symboles. La balance elle-même pouvait être ou l'emblème du jugement, ou, suivant Cavedoni, la marque de l'acquisition et de la vente de la tombe, par *æs et libram*. Ici elle n'est que l'enseigne du boulanger Mercure, qui faisait bon poids sans doute.

33. Un forgeron, tenailles en main, serre un morceau de fer et le place sur une enclume; de la droite il soulève un marteau, tandis que plus loin un aide souffle le feu sur un foyer élevé. L'imperfection du dessin permet à peine de deviner que son soufflet est une outre emmanchée qu'il presse, pour la dégonfler, contre le massif de son foyer. Cette pierre a été trouvée dans les cryptes de Calliste, et on la croit du III[e] siècle.

---

1. V. la pl. VII, n° 9. — 2. « Ibi dolium aureum habens manna, receptaculum scilicet spiritalis alimoniæ. »

34. L'épouse de Marcianus était-elle fabricante de chaussures? Deux semelles sont gravées sur son épitaphe. Lupi en faisait le symbole de l'arrivée au port de ceux qui achèvent le pèlerinage jusqu'à Dieu.

35. Nous serions tentés de désigner comme un cuir de *calceus* (chaussure) l'objet que porte l'inscription de Reginus. Un pied est dessiné tout auprès.

36. Le même objet se retrouve ici; mais au lieu d'un pied, c'est une tête et un burin qui lui sont juxtaposés. S'agirait-il de sculpteurs, de graveurs?

37. Un profil difficile à interpréter est en bas de l'épitaphe d'Ælia Augustilla. Est-ce un caprice du graveur? est-ce un signe de reconnaissance? Si ce n'était l'épitaphe d'une femme, on pourrait croire au signalement d'un peintre.

38. L'objet qui est dessiné au bas de l'épitaphe de Jousta est-il un hochet d'enfant, une quenouille, un travail féminin?

39. Maximinus, l'ami de tous; au premier abord on pourrait le prendre pour avoir été un travailleur de coussins. Il touche d'une verge un objet qui ressemble à une sorte de matelas. Tout autre est le sens qu'on a deviné en ce graphite : les uns y ont vu un boulanger avec un boisseau plein de blé; les autres ont cru y reconnaître un mesureur : *mensor cereris augustæ*, armé de la baguette qui servait à ses pareils à raser le *modius* rempli de grains. Le modius serait cette base surchargée de blé d'où l'on croit voir s'échapper, sur les côtés, des épis en gerbes. D'après les symbolistes, il ne serait pas invraisemblable de reconnaître dans le personnage debout la puissance divine qui fait surabonder les grâces comme elle remplit la mesure des jours de l'homme. Lupi disait que c'est l'image du Christ qui, lorsque le défunt sortira de son tombeau, lui rendra une mesure pleine et surabondante de ses grâces. Il faut confronter avec l'épitaphe d'Ampélia (Perret, vol. I, pl. LXVII).

40. Est-ce une équerre que laisse voir cette pierre tronquée? Au centre est une roue, peut-être celle d'un charron.

41. Curiacus(?) n'a vécu que peu de mois; devons-nous prendre la petite figure qui est à gauche de son nom pour un simple profil, ou pour son portrait?

42. C'est de même le portrait d'Exuperantius, que sa mère Exuperantia aura fait graver.

43. Il y a encore un essai informe de tête et de buste à la gauche de l'épitaphe d'un enfant de deux ans et sept mois.

44. Cette pierre et les deux suivantes représentent non des instruments de métier, mais des jeux de mots, sorte de *rébus* du nom du défunt. Ainsi le *Pontius Leo*, dont il est dit qu'il fit sa tombe de son vivant, *se vivo fecit sibi*, est représenté par un lion que le marbrier a gravé tout à côté. Ainsi encore :

45 et 46. Des personnes du nom d'ELPIS, mot grec qui signifie espérance, ont fait graver une ancre au-dessous, ce symbole de l'espoir.

Certains marteaux perpendiculairement dressés ont semblé à M. de Rossi pouvoir symboliser la croix, à cause de l'angle droit formé par le fer avec le manche.

Sans nier que les pinces de notre planche VII (fig. 4) aient pu être utilisées comme instrument de supplice à l'occasion, nous y reconnaissons un des nombreux outils dont on se servait soit dans la chirurgie, soit pour des usages plus vulgaires. En parcourant les collections de pierres tumulaires sur les épitaphes recueillies par les vieux auteurs, on trouverait encore un gril, des compas, une mesure graduée et bien d'autres ustensiles. Évidemment il n'est rien de nouveau sous le soleil. La forme des outils d'un usage journalier varie plus de contrée à contrée,

de race à race, que de siècle à siècle. Les traditions matérielles se perpétuent avec une persistance frappante. Les défunts, dont ils étaient comme l'enseigne, fabriquaient peut-être ces outils; peut-être aussi ne faisaient-ils que s'en servir dans leur métier. Qui peut dire combien d'entre eux furent d'humbles esclaves?

Les professions que nous appellerions libérales étaient quelquefois représentées. Ainsi dans une épitaphe qu'on trouvera dans notre planche XXII, le volume roulé du *Magister* Gorgonus offre un réel intérêt. Une main pieuse a ajouté postérieurement *primo* comme épithète au titre de *magistro*. Ce maître d'école, sorte d'enseignant pour les basses classes, est un exemple unique du soin donné à l'enseignement dans l'Église du IIIe siècle. Nous devons dire que ce n'est pas l'Église qui entretenait les maîtres-professeurs. Il ne semble pas y avoir eu de corps enseignant ecclésiastique, à moins que ce ne fût pour les matières religieuses et en vue des catéchumènes.

Un sujet publié par Bosio (pl. 5o5) donne des échantillons de beaucoup d'outils dont la plupart servaient aux mesures de précision.

Une fresque malheureusement très-mutilée, publiée par M. de Rossi[1], montre un escabeau et un banc d'étalage sous lequel semble être une corbeille de légumes. On croit que la femme, dont on devine encore la figure, devait être une humble marchande de légumes.

On sait que le travail, chez les anciens, était presque exclusivement abandonné et imposé aux esclaves. Le christianisme réhabilita le travail manuel, et, en diminuant peu à peu le nombre des esclaves, finit par affranchir le travail lui-même[2]. La multiplicité des épitaphes où sont rappelés les métiers les plus humbles prouve combien le préjugé de la richesse oisive était loin de l'esprit des chrétiens, et quelle révolution s'était opérée à cet égard, sous l'influence de Celui qui ne reconnaît pas de distinction entre l'esclave et l'homme libre, mais qui a donné à chacun sa tâche à faire.

CHAPITRE X

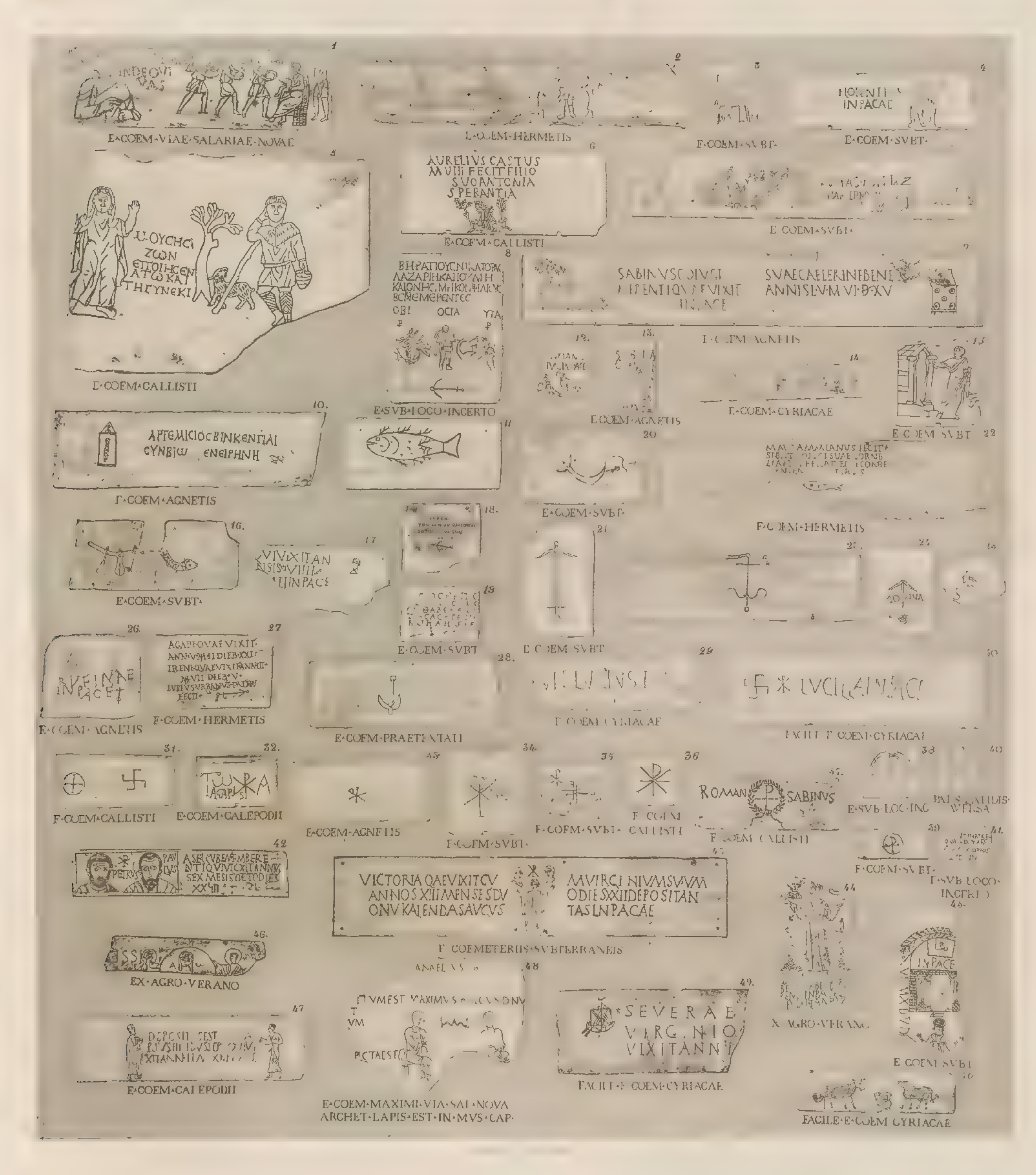
Des Symboles chrétiens.

Notre planche X est gravée d'après une photographie prise sous un portique du Musée chrétien de Saint-Jean de Latran, où ont été réunies 5o épitaphes contenant les principaux symboles chrétiens.

Le symbolisme était dans le langage du Christ, et cet exemple venu de haut a pu aider à en donner le goût aux croyants des premiers siècles. Il était, de plus, dans les *Mystères* de toutes les religions antiques; on n'avait donc qu'à se conformer aux mœurs générales pour rester dans cette voie. La discipline du secret, dont nous parlerons plus tard, aidera à saisir la portée de ce langage mystérieux s'exprimant par signes. A des affiliés aux mystères chrétiens il fallait des signes de reconnaissance et comme des *tessères* qui leur servissent à se révéler les uns aux autres. Le mysticisme intellectuel du temps a fait le reste.

1. *Roma sotterranea*, t. III, pl. XIII.

2. Voyez, sur ce sujet, les derniers chapitres du livre de M. Allard, *les Esclaves chrétiens*.



SYMBOLES CHRETIENS

Jᵉˢ A. MOREL et Cⁱᵉ Éditeurs

1. L'épitaphe de Severa, avec le buste de celle-ci, exprime une présentation des Mages au Sauveur. L'étoile les conduit, et le Saint-Esprit étend la main en signe de bénédiction sur la tête de Marie, qui tient l'enfant. Ce n'est pas ici le lieu de discuter l'opinion qui voyait dans ce marbre une sainte famille où interviendrait Joseph étendant la main en signe de protection, ni celle qui le ferait remonter jusqu'au IIIe siècle. L'analogie des sculptures qui fournissent des sujets semblables où Marie est assise dans la *cathedra*, et la divinité traduite en figure humaine, nous le fait placer à la fin du IVe siècle. Ces marbres gravés, que les Italiens appellent graphites, appartiennent en général à la décadence de l'art, comme le remarque d'Agincourt; pourtant la gravure sur bronze était pratiquée depuis longtemps, et sur la pierre même quelques symboles ont été inscrits dès les temps les plus classiques. La formule *in Deo vivas* appartient au IIIe siècle, mais non pas exclusivement, puisque des verres dorés du IVe en fournissent des exemples. Le mot *vivas* ou ζήσης s'y trouve souvent, ainsi que dans quelques épitaphes revêtues du monogramme constantinien[1]. Au reste, ce marbre n'a dû être placé parmi les symboles qu'à cause de l'étoile du Christ qui y domine la scène.

2. Un bon berger, d'assez roide apparence, portant une brebis sur les épaules, entre les deux arbres du paradis. Les arbres, surtout l'olivier et la vigne, symbolisent les joies d'en haut. C'était la végétation de l'Éden terrestre figurant l'Éden futur. D'autres veulent que ces deux arbres représentent les deux économies dont le pasteur des âmes serait le trait d'union.

3. Un bon berger appuyé sur sa houlette, symbole de l'autorité pastorale.

4. Un autre berger portant la brebis qui est évidemment ce *Florentius* mis *en paix* par Jésus à l'ombre de l'arbre du paradis.

5. Dans la partie la plus ancienne du cimetière de Calliste, datant de la première moitié du IIIe siècle, M. de Rossi a trouvé des épitaphes aux noms de Mouses, de Prisca, de Priscus, qui nous semblent appartenir à la même famille, et dont on voit ici la première. Elles ont de commun, outre les noms, ces bergers et ces orantes si répétés à cette époque, mais plus rarement reproduits dans les inscriptions que dans les sculptures. On peut même dire que ce symbole, comme bien d'autres, disparaît des épitaphes avec la fin du IVe siècle. A côté du berger de l'épitaphe n° 5 il y a l'arbre paradisiaque. L'orante qui se tient là bras levés est cette « épouse à laquelle, comme à soi-même, Mouses (ou Moïse) a fait cette tombe de son vivant ». La Prisca d'une autre épitaphe, l'EIPHNH (Irène) d'un autre marbre, à laquelle une colombe apporte le rameau d'olivier, sont des défuntes victorieuses par la foi. Telle est l'interprétation logique, celle que M. de Rossi adopte sans hésiter. La figure du bon berger fait ici pendant à l'orante. Nous renvoyons aux chapitres XVI et XLIX la discussion des conclusions qu'on a voulu tirer, en certains cas, de ce parallélisme, qui n'ont pas d'application possible ici. (V. aussi plus loin, après le n° 50.)

6. Dans l'épitaphe qu'Antonia Sperantia fit à son fils Aurelius Castus, le bon berger porte une brebis, tandis que deux autres reposent tranquillement à ses pieds.

7. Il y a une grande complication dans l'épitaphe de Pontius, à qui on souhaite en bien mauvais patois la vie éternelle. Un bon berger avec des agneaux à ses pieds; à la porte d'un palais un personnage assis regardant des bœufs dans le ciel, tandis qu'un autre personnage semble les lui montrer : voilà bien le songe de Pharaon, sujet unique dans les catacombes et symbolique s'il en fut; plus loin des oiseaux, esprits des défunts; puis la tentation avec le ser-

---

1. V. *Garrucci*, *Vetri*, pl. XII, 2, 6. — XIV, 8. — XX, 6. — XXVI, 11. — XXVIII, 1, 5. — XXIX, 4. — XXX, 1, 5.

pent entre Adam et Ève; vient ensuite une charrue au travail, et enfin Daniel entre deux lions. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces figures.

8. Un bon berger entre un lion qui semble dompté à sa vue et le monstre qui vomit Jonas. Au-dessous, l'ancre de l'espérance. Cette épitaphe, conçue en un mélange de grec et de latin, doit être tardive, si l'on en juge par le monogramme cruciforme qui s'y trouve. Elle semble faite par *Beratius* (*Veratius*) *Nicatoras à Lazare et à Julie, et à Onésime, avec ses fils bien méritants.*

9. L'épitaphe que « Sabinus fit à sa femme Cælerina en la déposant en paix » est inscrite entre une scène pastorale et l'arche de Noé, bizarre petit cube en forme de dé à jouer[1], d'où sort le patriarche tendant la main à la colombe qui lui porte la réconciliation de Dieu avec le genre humain. Il n'y a plus de déluge à craindre. Dieu a fait la paix. Le bercail n'est-il pas aussi le lieu de la réconciliation?

10. La petite momie dans une niche surmontée du monogramme du Christ indique évidemment Lazare emmaillotté dans son tombeau; elle est une allusion à la mort et aux espérances de résurrection qu'Artemisios énonçait pour sa femme Vincentia en la déposant dans la paix.

11. Le poisson était devenu le symbole de la personne du Christ et le signe de reconnaissance des chrétiens entre eux. Mais, pour en comprendre la raison, il faut savoir le grec et se rappeler que le mot *poisson*, en grec ἰχθύς, renferme les initiales des mots Ἰησους Χριστός Θεοῦ υἱός σωτήρ, Jésus-Christ, fils de Dieu Sauveur, acrostiche subtil qui avait été fait dès le IIe siècle, car c'est un des premiers symboles adoptés par les chrétiens, et l'origine en remonte probablement au milieu de ce siècle. On le trouve dans les catacombes les plus anciennes, celle de Domitilla par exemple. L'ancre semble être antérieure; on la rapprocha du poisson avant de la rapprocher du dauphin. De même, dans le cimetière de Lucine, on trouve d'abord l'ancre, puis l'ἰχθύς sacré portant l'Eucharistie sur son dos (V. pl. XVII, fig. 2). Au cimetière de Calliste fut peint le poisson, dans la première moitié du IIIe siècle, le dauphin étant encore relégué dans les coins, comme figure ornementale. L'oubli ne s'en fit que fort lentement.

12. Un bon berger assis regardant son troupeau; une brebis qui s'approche de lui avec un air de le connaître. Cela rappelle les paraboles de Jésus (Jean, X, 3).

13. Encore une scène pastorale dans l'épitaphe de Sabine, morte à vingt-six ans et cinq mois.

14. Un Moïse frappant le rocher, un bon berger, une résurrection de Lazare. Pas de nom. Ces symboles, exprimant la vie spirituelle, suffisaient à qui considérait de haut la modeste existence d'ici-bas.

15. Une résurrection de Lazare. La momie est sous le fronton d'un sépulcre; le Christ étend la main droite vers elle; dans sa gauche il tient le livre de vie.

16. Est-ce un collier? Ce dessin serait peut-être alors simplement un emblème de métier. D'autre part, la foi religieuse est indiquée par le poisson.

17. Encore un poisson mal dessiné.

18. L'épitaphe faite par Varronius Filumenus (*sic*) à Fotina, sa fille, porte une ancre pure et simple, l'un des symboles les plus anciens, dont l'idée remonte au Nouveau Testament. N'est-il pas parlé dans l'épître aux Hébreux (VI, 18,19) de « l'espérance qui nous est proposée, que

1. Est-ce pour exprimer les hasards de la navigation sur les flots de la vie humaine? Terrible jeu parfois!

nous tenons comme une ancre sûre, et qui pénètre jusqu'au delà du voile? » Le voile de la mort est transpercé par l'espérance, et ce symbole exprime la sécurité.

19. C'est de cette foi que parle l'épitaphe suivante, où sont dessinés un poisson et une ancre, car ces deux symboles réunis veulent dire : espérance en Christ, objet de la croyance du chrétien. Le sens de la légende est que « croyant, fils de croyants, Zosime repose là, ayant vécu deux ans un mois vingt-cinq jours ».

20. L'ἰχθύς encore, mais sous la figure du dauphin, forme qu'il a souvent prise à partir du III[e] siècle. Le dauphin, joint à l'ancre et au trident, remplace l'ἰχθύς proprement dit à cette époque. Parfois il offre le pain eucharistique ou s'offre lui-même en nourriture aux âmes qui se montrent sous forme d'oiseaux aquatiques[1]. Est-ce bien gratuitement que Raoul Rochette voit un rapport entre le dauphin des épitaphes chrétiennes et celui avec lequel les profanes faisaient émigrer les âmes pour les rivages des îles fortunées?

21. L'ancre toujours; la barre transversale lui donne une forme de croix. Disons ici qu'elle fut une dissimulation de la croix véritable (V. pl. XX). Raoul Rochette pensait que l'ancre signifie le salut plutôt que l'espérance. Ce dernier sens est biblique; mais l'ancre n'est-elle pas aussi le salut des navigateurs ?

22. Voici le poisson encore dans l'épitaphe que M. Aur. Ammianus fit pour soi et sa femme Cornélia. Ils reposèrent ensemble, car l'inscription dit qu'ils se convenaient bien, *bene conbenientibus* (*sic*).

23 et 24. L'ancre cruciforme. L'ancre est la sécurité du navire. Ainsi, l'espérance du chrétien, au lieu d'être vacillante, doit être ferme et sûre. Celle des païens en l'immortalité était vague; on n'eût pu la comparer à une ancre sur laquelle le navigateur se repose avec assurance.

25. Une rosace ou fleur dont on ne peut rien affirmer, pas même qu'elle soit un emblème de la croix, mais qui était peut-être une allusion à la vie nouvelle florissant dans l'éternité.

26. Est-ce une croix qui est vaguement gravée sur la pierre de Rufina? Les exemples de ce genre n'apparaissent, nous le verrons, qu'avec le V[e] siècle. Celle-ci tient de l'ancre.

27. Julius Urbanus mit une ancre sur la tombe de ses deux filles Agapée et Irénée (deux noms charmants). Elles étaient mortes en bas âge.

28. L'ancre fort simple.

29. La croix gammée, dont nous aurons à rechercher les origines, et qui était peut-être venue de l'Inde par la Perse (V. ch. LV, § 3). Encore une façon de dissimuler le symbole du salut. On hésite, pour sa première apparition, entre la fin du III[e] siècle et le IV[e].

30. Lucilia était déposée dans la paix, à l'ombre du monogramme du Christ, à côté de la croix gammée. Le Christ et sa croix, n'est-ce pas tout le christianisme? « Je n'ai pas voulu savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié », disait saint Paul (I Cor., II, 2). Mais ce n'est pas le crucifix que les chrétiens du IV[e] siècle montraient aux yeux des croyants : il leur suffisait de symboles. Leur mysticité n'aimait pas les représentations matérielles. Christ était assez indiqué à leur pensée par les deux premières lettres de son nom. Le grec XPICTOC se prêtait à la combinaison du monogramme constantinien, que tout le monde connaît, et qui fut le *labarum* du premier empereur chrétien. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

31. Une croix gammée, une croix à barres égales, dans un cercle qui figure l'éternité parce que la ligne en est sans fin. Quelques pains, sur des peintures et des sculptures, offrent la forme

1. V. Perret, *Catacombes de Rome*, t. III, pl. XLI.

d'un rond croisé de deux barres. L'usage de pains semblables était assez familier aux païens pour qu'ils leur aient donné un nom spécial, celui de *quadra*. Les raies marquaient simplement l'endroit où il était plus facile de les rompre. Les chrétiens de la fin du IIIe et du IVe siècle, s'appropriant cet usage, y ont attaché un sens religieux, surtout quand il s'agissait de pains eucharistiques. Croisés ou non, les pains ont figuré la nourriture descendue du ciel (Jean, VI, 33). Les pains de communion n'avaient pas dans le principe de forme spéciale, puisqu'ils étaient apportés comme simple offrande (*offerte*) par les fidèles et suivant la convenance de ceux-ci. Épiphane, le premier, les mentionne comme ronds, ce qui n'indique pas une exigence rituelle, puisque telle était la forme usuelle des pains. C'est à cause de cette rondeur sans doute que Grégoire le Grand les appelait *couronnes* et que d'autres les appelaient cercles.

32. L'épitaphe d'Agapis contient un T, autre désignation détournée de la croix, sur laquelle nous aurons à revenir, et le monogramme du Christ, flanqué des deux lettres apocalyptiques A et Ω. Si le T symbolique est une forme qui se trouve au IIIe siècle, l'A et l'Ω à côté du monogramme, n'apparaissent qu'à la fin du IVe. C'est encore l'idée de l'éternité attachée à la personne du Christ.

33. Un monogramme simple.

34. Un monogramme compliqué d'un T par l'adjonction d'une barre horizontale au-dessus du P, ce qui forme les lignes d'une véritable potence. Quant aux deux lettres I N, aux côtés de ce signe, elles se rapportent au petit monogramme supplémentaire à droite de la pierre, et forment avec lui le membre de phrase *in Christo*, en Christ. Ces complications de symboles n'excluaient pas la simplicité de la foi chez ces fidèles, qui ne voulaient pas autre chose sur leurs tombeaux.

35. Quatre pétales de fleurs perpendiculaires les uns aux autres et deux monogrammes.

36. Un monogramme compliqué d'une barre transversale au centre, barre qui le fait ressembler à une croix, si l'on fait abstraction des lignes qui ne sont pas perpendiculaires. C'est aussi l'étoile du Christ, cette lumière que les mages avaient vue en Orient, et qui n'était autre chose que la grande lumière venue dans le monde (Jean, I, 4-11).

37, 38 et 39. Voici, dans une couronne de gloire ou dans le cercle de l'éternité, le nom du Christ sous une nouvelle forme : c'est le monogramme, mais simplifié. Le X ne s'y trouve plus représenté que par le croisement d'une barre avec la tige de la lettre P. Tel quel, ce monogramme se rapproche beaucoup plus de la croix que les précédents, dans lesquels le X formait du reste une croix analogue à celle qu'on dit être de saint André. On a trouvé ailleurs un monogramme dans un triangle. Serait-ce une façon d'exprimer la Trinité? Dans l'exemplaire n° 38, on retrouve l'adjonction de l'A et l'Ω. « Je suis l'alpha et l'oméga, a dit le Seigneur; celui qui a été et qui sera, le Tout-Puissant. » (Apoc., I, 8.) « Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin; je donnerai gratuitement à boire de la source d'eau vitale à celui qui a soif. » (Apoc., XXI, 6.) « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. » (Apoc., XXII, 13.) On conçoit donc que ces lettres trouvent leur place sur des tombes où est exprimée la foi en Celui qui, ayant été l'origine de l'homme, doit aussi en être la fin; on comprend aussi que ces lettres aient été accolées à celles qui expriment la personnalité du Christ. Elles ne se trouvent que tardivement juxtaposées ainsi au monogramme, peut-être parce que les préoccupations de l'Église ne se sont que tardivement portées sur la consubstantialité du Fils et du Père. Le monogramme uni à l'A et l'Ω indique en effet l'union du Père Éternel et du Fils. Ce n'est guère que dans la deuxième moitié du IVe siècle qu'on en trouve des exemples. Au reste,

bien auparavant, les Pères de l'Église subtilisaient sur la forme et sur le sens de l'A et de l'Ω. Tertullien déjà remarquait, dans son traité *De la Monogamie,* qu'il était possible de tourner la lettre A de manière à en faire Ω, puis de retourner celle-ci de manière à revenir à la première. Il voyait là un symbole du passage du commencement à la fin, et du retour de la fin au commencement. Saint Jérôme rappelle la même subtilité; mais il en trouve le sens dans cette déclaration de l'Apôtre, que Dieu a décidé de rétablir toutes choses à la consommation des temps, et de réunir en Jésus-Christ celles qui sont dans les cieux et sur la terre. (Eph., I, 10.) Le rétablissement de tous les êtres et leur réunion en Christ, en celui qui est l'A et l'Ω, telle est bien la pensée qui devait être exprimée sur une tombe.

40. Autre exemple de l'A et de l'Ω; mais ici c'est le monogramme cruciforme, ornementé à la byzantine. C'est en effet au V[e] siècle surtout qu'il a été employé. Notons à droite un oiseau dont l'aigrette donne à penser qu'il s'agit du phénix, cet oiseau fabuleux que l'antiquité païenne et chrétienne supposait renaissant de ses cendres, et qui devint l'emblème du renouvellement des êtres. A ce titre, il était bien à sa place sur un tombeau. Nous y reviendrons.

41. Revers de la pierre ci-dessus, épitaphe brisée sans importance.

42. Sur l'épitaphe de l'enfant Asellus, dont bien fautive est l'orthographe (*benemberenti* pour *benemerenti*), se voient deux têtes fortement accentuées, d'un caractère rude, barbues, avec des rides au front. Ces figures, déjà byzantines par le type, sont baptisées Petrus et Paulus. Le monogramme autant que la paléographie nous défendrait de les supposer antérieures au IV[e] siècle. Leur style grossier les rapprocherait du V[e]. On en ignore du reste la provenance.

43. Ce sont probablement aussi les deux têtes des grands apôtres Pierre et Paul qui se montrent de chaque côté du monogramme, au-dessus de la personne d'une orante du nom de Victoria. Cette femme, qui avait vécu plus de treize ans avec son époux, est ici représentée en prières. Cette attitude indique la paix dont elle jouit auprès de Dieu. Elle semble ainsi abritée par le Christ, entre deux saints.

44. La tardive apparition des têtes de Pierre et de Paul sur les épitaphes nous est encore certifiée par celle de Bessula, morte à treize ans. Outre le monogramme cruciforme, nous y voyons une orante entre deux chandeliers à spirales byzantines, tels qu'on en trouve tant dans les églises du VI[e] et du VII[e] siècle. Ici le pied en est supporté par trois dauphins. On sait que l'institution du cierge pascal a été attribuée au pape Zosime, du V[e] siècle. Que l'emploi des flambeaux dans le culte se soit produit même auparavant, c'est ce qui doit ne surprendre qu'à moitié, car l'Église, en sortant des catacombes, dut en conserver les usages. On sait d'ailleurs que les ensevelissements se firent longtemps la nuit, c'est-à-dire aux flambeaux[1]. Les lumières, allumées par besoin, furent ensuite conservées par goût. Les lampes, nécessaires sous terre, furent employées aussi dans les basiliques. Rien n'est tenace comme une habitude religieuse, même quand elle n'a plus de raison d'être. Mais on n'a trouvé ni *cantari* (hautes lampes à huile), ni *phari* (chandeliers à cierges), qui ne sentissent le Bas-Empire : c'est le cas de ceux-ci. Leur provenance de l'agro Verano nous fait penser aux nombreux remaniements qu'a subis la basilique de Saint-Laurent hors des murs, au VI[e] siècle, sous Pélage II par exemple. Ces flambeaux rappellent un rite de la sépulture d'une personne représentée pourtant dans la gloire, *inter sanctos*.

---

1. « L'illumination des tombeaux à certains jours faisait et fait encore partie du rituel oriental. » De Vogüé, *la Syrie centrale*.

45. C'est le chœur d'une basilique qui est représenté sur la pierre suivante : une architrave formant sanctuaire, supportée par des colonnes; à travers des tentures entr'ouvertes, on entrevoit aussi des chandeliers. La défunte prie au-dessous. Peut-être est-ce une image matérialisée du tabernacle du royaume des cieux. Qui ne reconnaîtrait là un monument du Bas-Empire? On croit ce marbre sorti d'un cimetière souterrain; mais duquel? Il y a incertitude sur sa provenance.

46. C'est dans l'agro Verano, dans le voisinage de la basilique de Saint-Laurent, où il se fit des inhumations tardives, que l'on a trouvé cette épitaphe représentant une tête de femme avec l'A et l'Ω, dans une section de grand cercle, entre deux saints couronnés d'auréole. Il serait difficile de voir dans ce grand cercle un nimbe, encore plus de dire à qui appartenait cette tête On verra que les auréoles n'apparaissent sur le front des saints qu'à partir du V[e] siècle.

47. Il est supposable que les deux personnages debout aux côtés de l'épitaphe de Ianuarius sont les parents de cet enfant de deux ans onze mois. Ce pourrait être aussi des saints.

48. Nous hésitons à croire que ce soient les défunts Maximus et Secundinus qui se tiennent assis, l'attitude qu'on donne ordinairement à ceux-ci étant celle de la prière. L'épitaphe tronquée parle de peinture, sans qu'on puisse s'en expliquer la raison. On ne devine pas non plus quel genre d'objet ou quel monogramme est dessiné entre eux.

49. Sur la pierre sépulcrale de l'époux d'une Severa, provenant peut-être du cimetière de Sainte-Cyriaque, à côté d'un monogramme du Christ, est une barque dont les mâts et cordages sont disposés en forme de tabernacle. Sur le grand mât semble se tenir un oiseau. N'est-ce pas l'image du Saint-Esprit dirigeant soit la barque de l'Église, soit simplement l'existence du fidèle acheminé vers l'éternité?

50. Deux brebis approchent d'un vase plein posé sur un piédestal. Sont-ce les divins rafraîchissements qu'elles viennent chercher? Ordinairement les élus, après leur mort, ne sont pas représentés sous forme de brebis; mais il y a des exceptions. Jésus n'a pas établi son bercail exclusivement ici-bas, et il a parlé d'une eau qui désaltère jusque dans la vie éternelle. Comparer, du reste, ce graphite à la peinture analogue que contient notre planche XVII.

Une pierre gravée représente une orante qui se trouve entre deux brebis. Quelques interprètes ont cru y voir Marie intercédant pour les fidèles qui la regardent avec espérance. Il est regrettable que cette pierre ne porte pas de nom; on y reconnaîtrait alors tout simplement, croyons-nous, une défunte vers laquelle deux amis, deux enfants peut-être, qu'elle a laissés sur la terre, regardent avec un mélange de regret et de joie. On l'a définie la Maternité chrétienne. Dire que cette orante est l'Église nous paraîtrait une opinion hasardée. Nous ne voyons jamais que, dans les monuments primitifs, l'Église supplée le Christ dans ses fonctions de berger; l'Église serait tout au plus le bercail où Jésus recueille ses brebis. La foi en l'Église *in abstracto*, l'invocation à l'Église, n'existait pas au III[e] siècle. Au reste, cette interprétation nous paraît tomber devant le rapprochement suivant : plusieurs autres inscriptions qu'on peut voir sous le portique de Saint-Jean de Latran nous montrent une orante entre deux colombes qui d'en bas la regardent. On sait que les colombes représentent les esprits des défunts, les esprits saints, suivant la terminologie chrétienne du temps : d'où cette conséquence que la défunte se trouve avec les esprits saints, avec les saints, accueillie par eux, entourée par eux. Dans le cas de colombes à côté de l'orante, il s'agit de la société des saints au ciel; dans le cas de brebis regardant, c'est probablement un reste de liens avec les amis de ce bas monde qui est indiqué. Or nous devons bien admettre que l'idée de ces liens était vivante au III[e] siècle, puisqu'au IV[e] nous voyons


PARENTESFILIO· VIMX
AXVNGIO BENE DEVIKAL
MERENTI INPACE OCT
QVIVIXITANNIS
E·COEM·CYRIACAE
E·COEM·CALLISTI
E·COEM·SVBT·
E·COEM·GORDIANI
ALEXANDRA INPACE
SEVERE BENEMEREN
FECERVNT PARENTES INPA
E·SVBVRBANO·LOCO·INCERTO
EXSVPER
E·COEM·AGNETIS
EPICTITVS ET FELICLA PARENTES
FELICI FILIO DVLCISSIMO BENEME
RENTI QVI VIXIT ANNIS XIIII MENSSIS
VII DIES XVIII ET IN PACE
E·COEM·VIAE·SALARIAE·NOVAE
FLAVIA
HIC POSITA
ES
ALLIA BICTORI
NA POSVIT
AVRELIAE
PROBAE
AFRICANE FEIN
E·COEM·VIAE·SAL·NOVAE
VIXIT ANIS
E·PAVIMENTO·BASILICAE·S·SABINAE·IN·AVENTINO
AVRELIO FELICI QVI BIXIT CVM COIVGE
ANNOS XVIII DVLCISSIN COIVGIO
BONEMEMORI E BIXIT ANNOS LV
RAPTVS ETERNE DOMVS XII KAL IENVARIAS
E·COEMETERIIS SVBTERRANEIS
ELEVTHERIO
INPACE·D·P
III·KAL·IAN

cette opinion s'exagérer et tourner en invocation des morts. Ce qui devint plus tard une réelle idolâtrie n'était encore que la communion des saints [1]. Au reste, l'abbé Martigny, dans son *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, à l'article Agneau, émet l'avis que « l'orante était représentée entre deux agneaux *symboles d'innocence*, pour faire entendre que la prière n'est agréable à Dieu qu'autant qu'elle sort d'un cœur pur ». Il rappelle que parfois l'agneau est accompagné de l'épithète *innocens* s'appliquant au défunt. Un jeune enfant mort pouvait s'appeler un *agnellus* ou même un *agnellus Dei*. M. de Rossi pense que « l'agneau aux pieds de l'orante enseigne que celle-ci appartint au troupeau mystique du Christ[2] ».

Sur un autre marbre gravé, la jeune Irène, à peine morte, est dans l'attitude bien connue des élus qui glorifient Dieu. La paix qu'indique son nom lui est apportée par la mystique colombe. Cette colombe, Clément d'Alexandrie l'appelait οὐρανοδρα μοῦσα, c'est-à-dire courant vers le ciel ou dans le ciel. C'est la messagère de grâce. La feuille de lierre se trouve souvent sur les marbres : est-elle le symbole de la végétation du paradis? Dans les épitaphes, ces feuilles servent le plus souvent à séparer les mots ou les membres de phrase. Les anciens les appelaient *hederæ distinguentes*. Il est triste de constater que d'inutile science Aringhi [3], Cavedoni [4] et quelques autres ont déployée pour prouver que ces signes de ponctuation étaient des cœurs, voire même des cœurs transpercés de douleur quand ils étaient barrés d'un trait. Ainsi l'on préludait au culte du sacré-cœur par un symbolisme sans fondement et abandonné des gens sérieux aujourd'hui.

CHAPITRE XI

Encore des Symboles.

Notre planche XI est gravée d'après une photographie prise sur une paroi du portique du Musée chrétien de Saint-Jean de Latran, où l'on a réuni 65 marbres funéraires.

1. Une momie, un agneau, un personnage assis, bras levé : c'est Christ ressuscitant Lazare ; à côté, le monogramme du Christ, entre les lettres I et O.
2. Une défunte qui porte la palme d'une main et la couronne de l'autre, indication de la victoire remportée par sa foi.
3. Une orante, entre deux colombes et deux monogrammes, défunte entre les esprits bienheureux et dans la société du Christ.
4. Un enfant au-dessous du monogramme et entre deux colombes, même signification.
5. Ainsi du jeune Axuncius, qui regarde le Christ et à qui une colombe présente le rameau de paix.
6. Ainsi de Léon, mort à vingt-six ans.
7. Eusèbe repose sous l'arbre du paradis, tandis que la colombe, à tire-d'aile, lui apporte la paix du ciel.
8. Eutrope est de même en prières entre les esprits bienheureux.

---

1. V. ch. L et LI.
2. *Roma sotterranea*, t. III, p. 289.
3. L. VI, c. 50.
4. *Bull.* 1843, p. 152.

9. Aurelia est en adoration; un oiseau est à ses pieds.

10. Le monogramme du Christ. Une figure portant sur la tête un objet de forme arrondie, peut-être un voile.

11. Alexandra est plus qu'en paix, puisqu'un oiseau lui présente une couronne.

12. Une orante, un oiseau, un dessin en forme de trapèze.

13. Une orante entre un oiseau, âme bienheureuse, et le Christ surmontant la couronne.

14. L'enfant Severa et la colombe, qui est peut-être son âme.

15. L'arche de Noé et le patriarche tendant la main pour saisir l'olivier apporté par la colombe : c'est l'image du chrétien dans la barque de l'Église et recevant la grâce libératrice.

16. Ianuaria, représentée de même dans une sorte de petite arche, fait pendant à la palme des victorieux.

17. Encore une enfant dans une boîte semblable, auprès du monogramme et de la colombe.

18. Même idée sur la tombe de Félix.

19, 20, 21, 22, et 47, 49. Des colombes s'avançant vers le monogramme : ce sont des âmes qui s'élancent vers le Christ. Le Saint-Esprit était descendu sur Jésus au baptême sous la forme d'une colombe. A son image, tout esprit chrétien s'appela une colombe. L'esprit dégagé du corps fut représenté ainsi : Christ n'avait-il pas recommandé d'être simple comme la colombe[1]? Pour ce qui est des vertus exprimées par elle, le centre en est dans la miséricorde manifestée par la colombe de l'arche, par celle du baptême; comme conséquence aussi, ce sera la douceur, l'innocence, la mansuétude. Une épitaphe du IIIe siècle appelle la défunte DASVMMIA QVIRIACA BONEFEMIN PALVMBA SENE FEL « si bonne femme qu'elle en était colombe sans fiel », expression répétée dans l'épitaphe 9 de notre planche LXXII. Tertullien appelait la colombe héraut de la paix divine, *divinæ pacis præco;* parfois elle représentait à ses yeux Jésus-Christ, le grand messager de paix; il faisait des anagrammes sur son nom grec περιστερά qui représente le même nombre que l'A et l'Ω apocalyptiques. Les apôtres aussi revêtirent cette figure sous le pinceau des mosaïstes de l'école byzantine. On en vit se désaltérer à la croix d'où coule le sang du Rédempteur : ainsi dans l'abside de Saint-Clément de Rome, au XIIe siècle. Il nous serait facile de comparer encore la tourterelle voyageuse à l'âme étrangère et voyageuse sur la terre, bourgeoise des cieux et devant retourner à son éternelle patrie. Dans l'épigraphie chrétienne, une ou deux colombes remplacent souvent une inscription. Ne suffisaient-elles pas pour désigner les âmes? Quel besoin d'autre nom? L'âme arrivée auprès du Christ ne concentre-t-elle pas toute sa vie en lui, comme ces deux oiseaux semblent se complaire à se tenir près du monogramme? Il y a là un véritable hiéroglyphe dont nous retrouverons l'explication textuelle dans ces mots : *Spiritus tuus in Christo,* « ton esprit en Christ ». L'épitaphe 47 a cela de spécial qu'au lieu d'une colombe on y voit une tourterelle reconnaissable à son collier. C'est, du reste, avec un collier analogue que les graveurs représentaient quelquefois le phénix, l'oiseau prodigieux du renouvellement de vie. Parfois le nom est joint au symbole : telle colombe s'appelle Sabblatia ou Venera[2].

23. Le monogramme en forme de croix latine très-accentuée qui se montre ici veut évidemment dire Christ crucifié. Les deux colombes reposant sur l'olivier de paix portent aussi au bec une branche de cet arbre, comme pour dire qu'elles s'en nourrissent. Elles semblent rapporter cet emblème à la croix du Christ. Les deux planches de symboles que nous

1. Matth., X, 16. — 2. V. *Bull. di Arch. Crist.* de Rossi, 1864, p. 11.

publions nous ayant fourni toutes les formes du monogramme, qu'on veuille bien se reporter à la planche LXXXVIII, où nous les avons rapprochées dans l'ordre chronologique où elles se sont produites. On verra par quelles transitions lentes le symbolisme est arrivé à la manifestation complète qui était dans le souvenir de tous, mais qui ne se produisait pas dans le culte.

24 et 38. Deux colombes becquetant une grappe de raisin. — Assurément, la grappe a pu rappeler aux chrétiens le vin eucharistique. Jésus n'avait-il pas dit aux siens : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au temps où j'en boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon père[1] »? Les âmes se rafraîchissant au Ciel avec Jésus, telle pourrait bien avoir été la pensée de beaucoup de ceux qui ont utilisé ce symbole. Mais s'abreuve-t-on au Ciel du sang de la divine victime? Le sacrifice n'a-t-il pas absolument pris fin là-haut? Et ne serait-il pas plus simple de voir là un épisode de ces scènes de joie qui sont si souvent exprimées par les vendanges sur les sarcophages chrétiens? Abondance, réjouissance, rafraîchissements de la vie d'en haut, voilà le partage de ces âmes. Cette observation est corroborée par le fait que dans les cimetières juifs la vigne se trouve aussi représentée. Elle symbolisait les richesses de la Canaan céleste.

25, 31, 32, 33. Des colombes tiennent au bec une guirlande de fleurs au-dessus d'une corbeille ou d'un vase. Puisque les feuillages et les fleurs en général indiquent la végétation du paradis, ce sont deux âmes unies dans les joies célestes.

26 et 37. L'épitaphe d'Ursa, fille de Lucifer (porte-lumière), montre une corbeille remplie, toute comble. C'est probablement la nourriture spirituelle dont les esprits bienheureux sont rassasiés. « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice! » a dit Jésus[2]. Sur le marbre n° 37, deux pains semblent être dessinés au-dessus d'un vase. « Je suis le pain descendu du ciel, » a dit le Seigneur[3]. Ces pains seraient-ils les *coronæ consecratæ* avec lesquelles on communiait?

27, 28, 29. Un vase sur le bord duquel sont perchées deux colombes. Elles y boivent sans doute les rafraîchissements promis. C'est l'hiéroglyphe du *refrigerium,* dont nous aurons à nous expliquer la portée, mais qui semble ici bien nettement et bien simplement exprimé. Qu'il faille y deviner aussi une allusion indirecte à l'Eucharistie, la chose n'est pas prouvée, quoique la sainte Cène soit le rafraîchissement des âmes en ce monde. Le vase est parfois indiqué comme prix d'une victoire : ainsi, dans un dessin publié par M. de Rossi[4], deux enfants font rouler un cerceau en courant tous les deux vers un vase qui semble le but à atteindre. Dans certaines inscriptions, on trouve des vases en forme d'amphores à deux anses ; ils sont une allusion au vase de terre, c'est-à-dire au corps dont parle saint Paul, et dans lequel le chrétien porte le trésor spirituel[5] ; aussi sur une lampe du collége romain est dessinée une orante s'échappant d'un vase semblable : c'est une âme sortant du corps. Néanmoins on ne saurait affirmer que tous les vases trouvés en réalité ou en peinture, dans les catacombes, aient eu un sens mystique dans la pensée de ceux qui les y déposaient. L'usage des anciens avait été de meubler les tombes avec des objets de ce genre, et de continuer pour les morts les simulacres de la vie. Des vases de luxe qui n'avaient pas dû être bons à autre chose qu'à des décorations, cadeaux faits peut-être aux défunts pendant qu'ils vivaient, au moment de leur mariage par exemple, y furent déposés à côté du corps. L'usage fut continué par les chrétiens d'autant plus volontiers qu'il ne s'y attachait pas de rite païen bien accentué. Ceux qui n'étaient

1. Matth., XXVI, 29.
2. Matth., V, 6.
3. Jean, VI.
4. *Roma sott.*, t. III, pl. XXX. *Ibid.*, p. 379.
5. II Cor., IV, 7.

pas assez riches pour déposer l'objet lui-même, le peignaient ou le gravaient. D'autres incrustaient simplement des fragments de vase dans le mortier de la tombe.

34. Une couronne entre elles deux, des rameaux dans le bec, ainsi se montrent ces colombes. Quand on a déjà la paix du Seigneur, on peut aspirer à la gloire. Saint Paul n'avait-il pas parlé d'une couronne de justice [1], et saint Jacques d'une couronne de vie [2]? Dans l'Apocalypse [3], elle est promise à la fidélité.

35. L'épitaphe d'Esebera (?) montre deux colombes becquetant les feuilles des arbres d'un paradis au milieu duquel est le Christ, indiqué par le monogramme. *Oiseaux de l'air* ou âmes humaines, n'est-ce pas tout un? et les uns et les autres ne doivent-ils pas vivre de confiance, sans s'inquiéter du lendemain? Il est toujours une branche où l'on peut se percher dans le paradis du bon Dieu.

36. Une colombe becquetant une fleur. La feuille qui est auprès indique, ainsi que cette fleur, la végétation paradisiaque. Un marbre publié par M. de Rossi montre une colombe qui s'élance d'un panier de fleurs renversées (celles de la vie) vers les cieux, d'où lui est venu le rameau d'olivier. Devant elle est un vase.

39, 40, 41, 42, 43, 44. Des colombes se nourrissent des fruits de l'olivier pacificateur, image des âmes qui vivent de la paix accordée par Dieu. Ce commentaire hiéroglyphique de l'*in pace* qui se lit sur tant d'épitaphes n'éveille nullement l'idée des prières actuellement faites dans l'Église romaine pour que les âmes trouvent le repos en sortant du purgatoire. Chez les païens, de toute antiquité, l'olivier fut considéré comme symbole de la paix. Homère et Virgile en fournissent de nombreuses preuves. On ne s'en couronnait pas, mais on en portait les branches. L'huile qui découle de son fruit a été considérée comme emblème de miséricorde. Chez les Juifs déjà elle servait à la consécration.

45. C'est encore sur une branche de vigne, au sein des rafraîchissements célestes, que se repose l'âme qui a été nourrie de l'*ἰχθύς* sacré.

46, 48, 54, 55, 56, 57, 58. Autant de branches de palmier. Cet arbre oriental de tout temps indiqua la victoire. Ici il s'agit d'un triomphe moral arrivé soit par la fin des tribulations, soit par la défaite du péché et de la mort. Au reste, les chrétiens, en employant ce symbole, ne faisaient que continuer les usages de leur temps : on le trouve sur la tombe de simples et obscurs affranchis païens. Une grave discussion s'est élevée entre les anciens archéologues et théologiens à propos de la palme, les uns soutenant avec toute vraisemblance qu'elle représente « la victoire intérieure que remportent les amis de la perfection évangélique[4] », les autres ne voulant y voir qu'un signe du triomphe extérieur des martyrs persécutés. A première vue, en effet, un doute pouvait s'élever sur cette interprétation; mais les consulteurs de la *sacrée congrégation des rites* ne toléraient les doutes ni chez eux ni chez les autres. Il faut apprendre de Boldetti [5] avec quelle naïve assurance, sous Clément IX, ils tranchaient dans le sens que bien l'on pense un problème que les savants les plus catholiques sont amenés aujourd'hui à résoudre dans un sens tout contraire. Quand le vase d'huile, de parfums ou de vin, qu'on croyait alors vase de sang, se trouvait à côté de ce rameau, les deux signes réunis paraissaient convaincants. Qui sait combien de reliques, alors expédiées par le monde sur la foi de ces indications abusives, y sont vénérées comme des restes de martyrs qui n'étaient que des ossements d'humbles

1. II Tim., IV, 8.
2. Jacq., I, 12.
3. *Apoc.*, II, 10.
4. Scacchius, *De Cultu et vener. servorum Dei*, p. 267.
5. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 257 et suiv.

chrétiens aussi peu méritants que tel ou tel des chrétiens d'aujourd'hui! Parmi les preuves alléguées par Boldetti pour soutenir les jugements de la congrégation des rites est celle-ci, que l'Église ne permet de mettre des palmes sur les autels qu'auprès des images des martyrs. Mais nous aurons l'occasion de constater que, dans les premiers siècles, on ne se piquait pas de tant de précision. Par exemple, on inscrivait comme martyrs ceux qui n'avaient souffert que moralement pour leur foi, sans subir la mort au sens propre du mot : d'où il faut conclure que les anciens n'avaient pas du martyre une définition aussi précise que les modernes. L'étymologie du mot grec, qu'on n'avait pas oubliée alors, signifie *témoignage*. On pouvait donc placer la palme sur la tombe de bien des personnes qui avaient souffert pour Christ sans qu'il s'agît de gens mis à mort : ils avaient témoigné de leur foi. Mais cela même n'était pas forcément dans les usages, car les rares personnages dont l'épitaphe porte le mot *martyr* n'ont pas toujours la palme. Il y a très-peu de palmes, par comparaison aux nombreuses branches d'olivier, et Boldetti en concluait en faveur de l'opinion officielle. Il n'a pas su voir que plusieurs tombes sont de l'âge non des persécutions, mais du triomphe de l'Église, ce qui renverse tout à fait sa théorie. Citons comme exemple celle du n° 46, qui porte le monogramme dans le cercle de l'infini. Remarquant que les palmes se trouvent souvent sans les vases de sang, il en concluait qu'elles les remplacent partout où le sang n'a pas pu être recueilli ; mais il ignorait que ces prétendues ampoules sanglantes fussent de simples vases à parfums ou des tasses de vin. Il constatait bien que plusieurs tombes d'enfants sont marquées de la palme, mais cela même lui paraissait prouver qu'il ne s'agit pas de victoire intérieure, les enfants n'ayant pas la raison pour vaincre : comme si la palme ne pouvait pas indiquer le triomphe en espérance, la défaite de la mort par la résurrection espérée! Est-il sage, d'ailleurs, de supposer tant d'exactitude et de vigueur d'expression dans l'œuvre de ces grossiers fossoyeurs qui gravaient négligemment un symbole du bout de leur doigt sur le mortier frais, ou de la pointe de leur burin sur une humble pierre? Cela dit, nous ne contesterons pas que, des enfants martyrs innocents et inconscients ayant été massacrés, leur tombe n'ait pu être marquée d'une palme. Il serait tout naturel qu'on eût indiqué la sépulture des martyrs adultes par ce signe de gloire ; mais ces cas ne sont pas faciles à constater. Redisons enfin ici que la plupart des reliques de martyrs ont été transportées, du VIIIe au IXe siècle, dans l'intérieur de Rome, et que, leurs sépulcres étant détruits, on ne peut guère savoir comment ils étaient distingués des autres morts. Dans la palme Macarius voyait encore un symbole de résurrection, parce que, toujours verte, elle peut servir d'allusion à la vie. Qu'on se rappelle le passage des Psaumes : « Le juste fleurira comme la palme[1]. » D'une comparaison semblable s'empare saint Jérôme pour indiquer la résistance des chrétiens aux vents et aux tempêtes, et pour montrer que les fruits de la foi, les vertus, doivent croître avec les années, comme les nœuds au palmier. Plus loin le même Père ajoute : « Quand Job dit : Je multiplierai mes jours comme le palmier, cela signifie que par la résurrection on s'élèvera comme la belle chevelure du palmier[2]. » Saint Ambroise compare les apôtres aux palmiers du désert, auprès desquels Israël trouva des sources vives. On ne saurait enlever à la palme le sens de victoire : sur une tombe elle indique bien que la mort est vaincue ; tenue par une colombe, c'est le triomphe de telle ou telle âme individuellement. Les multitudes dont parle l'Apocalypse « tiennent des palmes dans la main, debout devant l'agneau[3]. » Mais les deux sens de triomphe et de résurrection sont unis par saint Ambroise[4], quand il trouve « la palme bonne pour la nourriture des

1. Ps. XCII, 12.
2. *In Job*, VIII et XXIX, 18.
3. *Apoc.*, VIII, 9.
4. *Sermo* XXIV.

martyrs, ombreuse pour leur repos, honorable pour leur triomphe, toujours verdoyante, toujours vêtue de feuilles, toujours prête pour la victoire, et ne se fanant pas plus que la gloire des martyrs, qui est incorruptible ». Saint Paulin appelait le palmier *cœleste paradisi nemus*, bois sacré du paradis, probablement par allusion à ces paroles de l'Apocalypse [1] : *Au milieu de la place de la cité était l'arbre de vie, portant douze fruits et rendant un fruit chaque mois, et les feuilles de l'arbre sont pour la santé des Gentils.* Les palmiers ne sont pas rares dans les sculptures du Ve siècle.

50. Un agneau et un paon sont gravés sur la pierre qu'Ælia Victorina a posée sur la tombe d'Aurelia Proba. On sait le sens de l'agneau mystique. Mais nous devons dire qu'ici il ne peut pas s'agir de Jésus, qui ne fut guère représenté ainsi avant le Ve siècle; cette figure était plutôt appliquée au fidèle pendant sa vie. Nous verrions volontiers dans cette brebis la survivante Ælia Victorina, et dans le paon la défunte arrivée à l'immortalité, Aurelia Proba. N'oublions pas que l'esprit pur est ordinairement représenté sous la figure d'un oiseau quelconque. Ici, c'est l'oiseau spécial que païens et chrétiens avaient adopté comme symbole du renouvellement de vie. L'oiseau de Junon jouait un rôle dans l'apothéose des impératrices. Il les emportait du bûcher aux cieux. En cela Raoul Rochette croit deviner la notion pythagoricienne de l'immortalité des âmes. A en croire Macarius, le paon aurait le don de détruire les serpents et tous les reptiles, et c'est pour cela que ce symbole aurait été adopté par les chrétiens. Il va jusqu'à y voir une image du baptême qui chasse le démon [2]. Si l'oiseau est monté sur un globe, on peut y reconnaître la puissance qui a vaincu le monde. Toutes ces subtilités sont douteuses. L'image de cet oiseau est plus facilement applicable à la résurrection : les Pères, assez ignorants en histoire naturelle, le croyaient incorruptible; saint Augustin ne disait-il pas [3] : « Qu'est-ce qui donna à la chair du paon l'incorruptibilité, si ce n'est Dieu? Il arriva qu'à Carthage on nous apporta cet oiseau cuit; nous ordonnâmes qu'on en conservât la poitrine. Après autant de jours qu'il en eût fallu pour que toute autre chair cuite se corrompît, celle-ci ne blessa en rien notre odorat; après trente jours on la retrouva telle quelle, et ainsi après des années, si ce n'est qu'elle se dessécha et se contracta quelque peu. » Le paon monté sur un globe ne signifierait-il pas la victoire de la vie sur le monde corruptible? Le paon, en faisant la roue, si nous en croyons le P. Garrucci [4], aurait, par la splendeur même de sa queue constellée de pierres précieuses, rappelé les splendeurs du ciel étoilé, de ce ciel asile de l'immortalité glorieuse. De plus, puisqu'il perd ses brillantes plumes pour les reprendre visiblement plus tard, il aurait mérité d'être choisi dans l'antiquité comme symbole de résurrection.

51, 52, 53, 59. Pourquoi ce cheval? que signifie-t-il? Évidemment c'est le coureur qui, dans l'arène des jeux antiques, devait arriver le premier au but, emblème de la vie morale, où il s'agit en effet de s'élancer au plus vite vers cette éternité dans laquelle seule on trouvera le repos. Saint Paul disait : « Quand un court dans la lice, tous courent; courez de manière à remporter le prix. Je cours, non à l'aventure [5], » — « vers le but [6]. » Nous retrouverons ce symbole dans quelques épitaphes. Les païens aussi le connaissaient, mais pour représenter la mort, qui pour eux était une chute irréparable, ils figuraient le coursier tombant au bout de la carrière. Pour les chrétiens, la mort était au contraire l'arrivée des coureurs au but. Parfois il se combinait avec les noms de façon à faire une sorte de jeu de mots. Ainsi *Vincentius*, un

1. *Apoc.*, XXII, 2.
2. *Hagioglypta*, p. 205, parmi les œuvres du P. Garrucci.
3. *De Civit. Dei.*, l. XXI, c. 4.
4. *Hagioglypta Macarii*, p. 243.
5. I *Cor.*, IX, 24, 26.
6. *Phil.*, III, 14.

cheval et une palme, groupement qui indiquait que le chrétien ainsi nommé avait remporté la palme céleste en courant. Ainsi *Felicula Victor*, à côté d'*equus palmatus :* la palme était le prix de la course. Il y avait d'autres genres de récompenses : un lièvre, coureur par excellence, dans l'épitaphe n° 59, « a les reins ceints »[1] ; il s'élance et arrive à une branche de vigne qui doit être le rafraîchissement éternel. Plus loin est une urne autour de laquelle flotte quelque chose d'indistinct, indiqué par des points, et que l'analogie avec une peinture du cimetière de Sainte-Cyriaque[2] nous fait considérer comme la manne céleste. Breuvages et aliments éternels, voilà qui vaut bien un peu de fatigue ici-bas !

60, 61. Des couronnes, celles de la vie éternelle, la récompense attendue de Dieu. Notons qu'il n'y a pas ici indication d'une glorification, constatée par l'Église, de quelque martyr connu, car c'est de leur vivant que parfois d'humbles et ignorants chrétiens, qui ne savaient pas l'orthographe (*se bibu fecit*, écrivaient-ils), faisaient graver de tels symboles sur leur future tombe. Ils voulaient dire : « Nous reposerons ici quand nous aurons achevé le bon combat, alors la couronne de vie nous sera réservée, et nous serons en paix, *in pace.* » Ils auraient emprunté ce symbole au monde profane s'ils ne l'avaient trouvé dans saint Paul, car on sait que les païens déposaient dans la tombe des leurs, mais à titre d'hommages, des couronnes de fleurs, de feuilles ou de métal. Retirez l'idée d'offrande, reste l'emblème religieux.

62, 63. Quelles sont ces barques qui s'avancent sur une mer houleuse vers un phare élevé, lumineux ? C'est la vie humaine acheminée vers sa destination dernière, peut-être même est-ce l'Eglise chrétienne qui s'offre comme un pavillon pendant la traversée de la vie présente, ou comme un toit pour y abriter les passagers. Là Dior(us ?), là Firmia Victora, ont été portés vers la tour glorieuse dont les portes sont ouvertes aux élus. Cette tour est la Sion éternelle. Elle brille d'une lumière rassurante ; elle leur a servi de guide sur la mer ; c'était leur but, ils y sont arrivés. Les tentes et les maisons indiquaient les tabernacles éternels dans la symbolique chrétienne.

64. Ce phare, cette Sion céleste, c'est l'éternelle demeure, l'*eterne domus* (sic) d'Aurélius Félix. C'est celle qu'avait mentionnée saint Paul, disant : « Nous savons que si notre habitation terrestre de cette tente est détruite, nous avons un édifice qui vient de Dieu, savoir une *maison éternelle*, dans les cieux, qui n'a pas été faite de main[3]. » C'est là qu'on est en paix, *in pace*, au sein des lauriers tressés en couronne. La feuille du paradis terrestre, desséchée par le péché, y a reverdi pour toujours. L'expression *æterna domus* avait un tout autre sens dans la terminologie païenne, où elle s'appliquait à la tombe.

65. Est-ce un lis que représente l'épitaphe d'Éleuthérius, déposé en paix le 3 des calendes de janvier ? Lis de pureté ou plante verdoyante et florissante, il est dans le jardin de l'Éternel.

Cette planche nous a montré des oiseaux symboliques ; pour en finir avec ce sujet, nous devons, malgré leur rareté, mentionner les phénix. M. de Rossi en a publié qui ressemblent, l'un à une perdrix, l'autre à un lourd pigeon ; il croit pouvoir les distinguer des colombes proprement dites. On a trouvé les originaux dans le cimetière de Calliste. Il était logique que les phénix du IIIe siècle ne portassent pas l'auréole, attribut qui ne s'est vulgarisé que tardivement. A quelle époque commença à être utilisé ce symbole de palingénésie ? On ne peut se fonder avec certitude sur les Actes de sainte Cécile, qui racontent qu'elle fit sculpter sur le sarcophage de

1. Luc, XII, 35.
2. Voyez planche LXXXIII.
3. V *Cor.*, V, 1.

Maxime un phénix pour symboliser la résurrection. Mais Tertullien parlait de cet oiseau. Déjà saint Clément de Rome[1] racontait sa légende, l'appliquant à la résurrection à cause du germe fécond qui était supposé rester dans ses cendres. On trouve de telles fables dans le Talmud. Origène, malgré ses doutes, n'osait les nier. Quelques-uns ont voulu voir en cet oiseau un emblème du Christ vainqueur de l'esprit des ténèbres et planant parfois sur le palmier qui figure sa victoire[2].

Un oiseau à aigrette, qui est un phénix évidemment, a été trouvé sur un marbre de saint Laurent hors des murs; il ne remonte pas plus haut que l'année 385. On sait que quelques Pères avaient emprunté cette figure à la mythologie païenne. Cet oiseau, renaissant de ses propres cendres, pouvait fort bien, en rhétorique du moins, allégoriser le chrétien triomphant de la poussière du tombeau. Les premiers Pères n'étaient pas forts en histoire naturelle : ils pouvaient donc prendre au pied de la lettre la fable elle-même sans croire appuyer un mensonge. Il ne faut pas trop sourire de leurs naïvetés. Ils les tenaient des savants de leur temps. Pline le naturaliste ne faisait-il pas sérieusement la description du phénix? Tatius d'Alexandrie n'en traçait-il pas le portrait comme s'il l'avait vu? Cet oiseau avait même ses titres officiels : il fut placé par Trajan sur une médaille d'or; on le voit sur les monnaies d'Antonin le Pieux et de ses fils, au milieu du bûcher funèbre, ceint d'une auréole; il est sur une médaille de Faustine, cette impératrice portée en apothéose : car chez les païens aussi il était symbole d'immortalité. Il allégorisait le réveil du monde romain sous le règne de quelques princes. Même flatterie s'adressa plus tard à Constantin : dans quelques-unes de ses médailles, le globe du monde porté par cet empereur est surmonté du phénix comme d'un emblème de renouvellement. On ne rencontre plus cet oiseau dans les monnaies après l'ère constantinienne, la décadence de l'empire ôtant l'espoir du relèvement social. Mais l'Église ne désespéra jamais, puisque pour elle il s'agissait de renaissance dans le monde éternel; aussi retrouvons-nous le phénix sur les monuments chrétiens les plus tardifs. Deusing a démontré que le phénix était, dans le symbolisme antique, un emblème du soleil, de ses retours journaliers et de ses révolutions annuelles : c'est pourquoi il portait auréole de lumière. Il n'était pas difficile aux chrétiens d'appliquer ces attributions au Christ, au vrai « soleil de justice, à la lumière qui éclaire tout homme venant au monde ». Jésus n'avait-il pas dit lui aussi : « J'ai le pouvoir de donner ma vie et celui de la reprendre[3]? » Tous ces rapprochements n'étaient pas invraisemblables.

Le phénix est parfois nettement indiqué par son nom. On l'observait au-dessus de la porte de la basilique de Saint-Paul. La branche qu'il tenait dans son bec serait-elle une allusion au palmier, dont Pline suppose qu'il tirait son nom[4]? ou bien plutôt à l'arbre de vie dont parle l'Apocalypse[5]? Si le phénix peut être considéré comme une figure du Christ ressuscité, comment la palme n'indiquerait-elle pas sa victoire sur la mort? Il est possible que plusieurs des oiseaux portant branches de palme, tirés des cimetières du IIIe siècle, soient des allusions au phénix victorieux de la mort. Déjà Clément Romain mentionnait l'oiseau mystérieux dès le Ier siècle[6]. La palme est toujours verdoyante, le phénix est florissant de vie. Dans les mosaïques chrétiennes, de même, le phénix est rapproché du palmier oriental, symbole de l'Église juive, de cette Jérusalem qui devait se renouveler. Le P. Garrucci suppose qu'il indiquait ce renouvellement. Le poëme du *Phénix*, attribué à Lactance, chante toutes les phases du mythe

1. *Épît. aux Cor.*, XXIX.
2. Émeric David, *Hist. de la peint. chrét.*
3. *Jean*, I, 9; X, 19.
4. *Hist. nat.*, XIII, 4.
5. *Apoc.*, XXII, 2.
6. *Épît. aux Cor.*, I, 25.

comme eût pu le faire un païen, seulement il félicite le phénix de ne pas connaître l'hymen et les plaisirs impurs, la mort étant son hymen et son moyen de renaître.

Il faut encore mentionner, d'après M. de Rossi[1], l'espèce d'autruche nimbée et rayonnée qui a été trouvée sur le revers de la bolla de plomb du diacre Siricius. Son nom écrit verticalement et la croix ✠ indiquent, autant que l'auréole elle-même, l'époque tardive de cette création fantaisiste.

Nous ne saurions mieux terminer cette énumération d'emblèmes chrétiens qu'en publiant ci-après la gravure d'un curieux monument du IIIe siècle, conservé au Musée de Latran.





Deux ancres dressées comme deux croix, au pied desquelles nagent deux dauphins, comme des croyants poursuivant leur espérance; un vase au bord duquel reposent deux paons, oiseaux incorruptibles, disaient les anciens; ils semblent becqueter des pains ou des fleurs cruciformes. Qui ne devine des âmes jouissant des biens célestes et communiant dans l'éternité?

SUPPLÉMENT AU CHAPITRE XI

Menus objets trouvés dans les catacombes.

Avant de terminer les descriptions générales, nous devons signaler une quantité d'objets de diverses natures, aujourd'hui dispersés, que Bosio, Aringhi, Boldetti, Marangoni, Sante Bartoli et d'autres archéologues ont recueillis dans les nécropoles chrétiennes. On en peut surtout voir, dessinés plus ou moins fidèlement, dans l'ouvrage de Boldetti : *Osservazioni sui cimiteri*, notamment aux pages 298, 500, 509, 512, 514. La collection en serait probablement plus riche et plus variée que celle qu'on pourrait tirer des tombes païennes, quoique les chrétiens tinssent moins à faire de leurs sépultures une occasion de vanité, quoique surtout ils n'attachassent pas à ces dépôts la même portée que les païens.

Les trouvailles les plus riches ont été faites au cimetière de Priscilla. On note des pierres dures gravées, des camées avec têtes d'Auguste, de Livie, de Plotine, de Commode[2]; ailleurs, des cristaux de roche finement gravés ou sculptés de figures. Les matières précieuses sont fort rares aujourd'hui, tout ayant été fouillé et détruit sans respect. On peut dire qu'il ne s'en est point trouvé de l'âge byzantin, ce qui s'accorde avec l'époque des sépultures souterraines. Point de bagues d'or (peut-être parce que leur exiguïté ou leur valeur mercantile permettait plus facilement les vols anciens et modernes; fossoyeurs et fouilleurs pouvaient se les approprier), mais des anneaux de bronze ou d'ivoire. Nous en possédons un nous-même venu de cette source, à ce que nous croyons savoir. Il est d'os, de grand modèle, et porte le monogramme du Christ ☧ sur son chaton, avec les lettres ΑΒΡΑ CΑΞ sur les côtés. Des petites boules de verre, d'ambre,

---

1. *Roma sotterranea*, t. II, p. 314.

2. Buonarotti, *Osservazioni sui medaglioni*, p. 45, 415, 24, 146, 427. — Sante Bartoli, *Sepolcri.*, tav. 110.

qui ont servi à des colliers ou à des bracelets; des bulles d'enfants, *ingenui;* les cassolettes où l'on enfermait des parcelles d'Évangile, et qui sont des environs du Ve siècle[1]; les monnaies et médailles avec sujets chrétiens, les poissons pour être pendus au cou, les fibules de tout genre, ornementées de dessins sans portée religieuse, peignes, aiguilles, miroirs, tout le *mundus* féminin des anciens, qu'on ne s'attendrait pas à voir en tel lieu, et contre lequel s'insurgeait Tertullien[2].

Outre les dés, les poupées d'enfants, en os, en terre cuite; les clochettes (surtout auprès de populations rurales), les figures d'animaux, les masques scéniques, il faut compter des imitations en plomb, beaucoup d'ustensiles de maison, des lettres pour apprendre à lire aux enfants, etc.

Entre autres tessères portant des noms de personnes, quelques-unes de celles qui étaient données aux gladiateurs vainqueurs ont été trouvées là. Est-ce par hasard, est-ce comme ayant appartenu à d'anciens combattants affranchis et convertis? On ne pourrait leur attribuer une portée symbolique (celle de la victoire spirituelle) qu'en violentant les probabilités, car quel sens attacher aux tessères de théâtre? Il en est avec des noms propres; une même est la triste médaille que l'esclave fugitif portait au cou! Tout cela peut-il être pris pour autre chose que pour des signes de reconnaissance? Il en est de même des petites mosaïques fines qui ont été incrustées près des loculi. Le Musée de Latran en a conservé une représentant un coq, qui du reste pouvait symboliser la vigilance.

Les ivoires sont assez communs : tablettes à écrire, reliefs décoratifs pour meubles, pour portes, etc., manches de couteau, couvercles, petits vases, toutes sortes de fragments rompus et incrustés sans raison ornementale dans les ciments. Presque jamais un sujet chrétien dans tout cela, sauf pourtant la barque de pêche avec le nom IHCVC[3]; une moitié d'œuf gravée de portraits et d'un monogramme[4]; un buste qu'on croit de Christ avec la croix monogrammatique ☧ sur le front[5], œuvre des environs du Ve siècle, d'un style intermédiaire entre le byzantin et le latin.

Les bronzes entiers ou fragmentaires ont dû être nombreux. Clous, manches affectant toutes les formes, têtes de toutes espèces, masques, marteaux de porte, ornements de siéges, fibules de tous dessins, clefs, serrures, débris de harnachements métalliques, etc. Peu de sujets chrétiens: un disque avec le bon berger en bas-relief, deux médaillons avec les têtes de Pierre et de Paul[6], des momies de Lazare.

On a tiré des catacombes des verroteries diverses et des émaux travaillés. Nous renvoyons aux chapitres LXXVII-LXXX pour l'étude des verres dorés qui leur sont spéciaux, ainsi qu'aux chapitres XXVIII, XC et XCI pour celle des lampes. Dans les arénaires voisins des sépultures, et servant de caves soit aux fossoyeurs, soit à l'*ecclesia fratrum*, on a rencontré des amphores à vin, de grandes urnes de terre cuite pour la conservation des grains, d'autres destinées à l'huile. Ces trois choses en effet servaient aux agapes. Un seul de ces objets porte signe de chrétienté, une empreinte qui dit : SPES IN DEO. Naturellement aussi il faut noter des plats et des vases pour la table.

M. de Rossi[7] nous paraît être dans le vrai quand, pour l'explication des divers petits objets trouvés sur les tombes ou au dedans, il se place entre les interprétations de Raoul Rochette et

1. Voyez notre planche XCIII, 6 et 6 *bis*.
2. Tert., *De cultu fœminarum*, 7.
3. *Hagioglypta Macarii*, p. 7.
4. Boldetti, p. 298.
5. Martigny, art. Jésus.
6. Voyez notre planche LXXIX, 1, 2.
7. *Roma sott.*, t. III, p. 574 et suiv.

celles de Cavedoni [1]. Le premier voyait des restes de paganisme partout, le second essayait de ramener la moindre bagatelle à un symbolisme chrétien. Bosio, Boldetti, Marangoni et les vieux auteurs avaient eux-mêmes constaté le caractère indifférent, au point de vue religieux, d'une foule de choses, la plupart brisées au moment du dépôt, qui ont été recueillies dans les nécropoles, puis dispersées dans les diverses collections : témoignages naïfs d'affection, soins pieux et touchants. D'après Buonaroti, qui pourrait bien avoir eu raison pour la plupart des cas, ce sont simplement des signes de reconnaissance, bien nécessaires aux parents et aux fossoyeurs eux-mêmes, pour distinguer ces tombes de toutes celles dont elles étaient entourées [2]. Du moins cette destination peut-elle être assignée à la catégorie des objets incrustés dans le mortier au dehors des sépulcres, sur la *tabula* ou à côté. Dans ces cas d'appplication à l'extérieur, on ne peut soupçonner l'intention de donner aux tombes l'apparence d'habitations, comme aimaient à le faire les anciens. La variété de ces objets est si grande et parfois si bizarre que toute application aux rites païens ou chrétiens est également impossible. Il est jusqu'à des morceaux de briques, de poteries, des moellons de tuf ou de maçonnerie, qui furent plantés comme points de repère : noyaux de fruits, branches et feuilles, coquillages, huîtres, cubes arrachés à des mosaïques, os de toute espèce, morceaux de verre, de marbre; toute la série des choses imaginables, depuis les plus viles jusqu'aux plus rares, camées, bijoux, ivoires travaillés, etc., tout s'y est trouvé. Et les plus précieux dépôts, aussi bien que les plus vulgaires, semblent avoir été faits comme au hasard de ce qu'on avait sous la main. Quand dans le nombre s'est glissée quelque figure qui rappelle la mythologie, il faut se souvenir que si les ouvriers chrétiens ne devaient pas être fabricants d'idoles, pourtant on leur permettait de travailler les ustensiles d'un emploi usuel, sans égard au dessin que la mode du temps exigeait [3]. A plus forte raison l'emploi de ce genre de sujets ne devait pas être proscrit. Le rigide Tertullien distinguait entre ce qui est *simplex ornamentum* et ce que la loi juive prohibait *idolatriæ causa* [4]. Donc, point d'idoles, mais des génies, des victoires, des personnifications d'astres ou de saisons, parfois même un amour égaré dans le nombre.

Nous ne croyons pas devoir chercher à tous ces objets un sens religieux ni une portée intentionnellement morale, puisqu'on trouve des choses semblables dans les sépultures païennes. Les chrétiens étaient de leur temps et de leur milieu; ils ne se séparaient de leurs contemporains que dans les choses qui prêtaient à l'idolâtrie. Encore plusieurs usages qui avaient eu une origine idolâtre pouvaient-ils avoir perdu leur sens primitif dans leur esprit : ainsi des poupées et des marionnettes, comme on en trouva dans la tombe de Marie, femme d'Honorius [5]. Se souvenait-on alors que primitivement les épousées, en se mariant, sacrifiaient à Vénus les jouets de leur enfance? ou bien les mères, par un sentiment naïf, voulaient-elles ensevelir avec leurs enfants bien-aimés tout ce qui avait fait la joie de ces petits êtres? Les païens comparaient les incertitudes de la vie à une partie de dés : quelques chrétiens, pour les marquer d'un signe de reconnaissance, ont pu mettre un dé sur leurs tombes. Allaient-ils, comme le croit Raoul Rochette [6], jusqu'à en tirer des augures favorables, à la façon des païens, les disposant de manière à former le nombre heureux six sur une épitaphe [7], ou le nombre cinq sur l'arche de Noé [8]? Rien abso-

1. *Ragguaglio critico dei monumenti delle arti cristiane primitive.* (*Mem. di Modena*, 3a *seria.*, t. VIII.)
2. Le système de numération n'était pas appliqué aux loci. Les chiffres romains qu'on y a trouvés n'avaient rien de commun avec cette intention.
3. *Canones Hippolyti arabice*, XI. *Apud Haneberg.*
4. Tert., *Adv. Marcionem*, II, 22.
5. Buonarotti, *Vetri. Præf.*, XI.
6. 3e *Mémoire à l'Académie des inscriptions*, t. XIII.
7. Fabretti, p. 574.
8. Bottari, t. III, p. 160.

lument ne nous le prouve. Mais, quand cela serait arrivé, quoi d'étonnant à ce que quelques-uns l'aient fait? Ne trouve-t-on pas encore aujourd'hui des chrétiens qui redoutent le nombre treize? Des superstitions plus ou moins avouées ont existé de tout temps. Quant aux tables à jouer dont parle Raoul Rochette, ce sont de simples marbres détournés de leur destination première et employés pour boucher les *loculi :* elles n'ont donc rien de symbolique.

Des petits vases de terre cuite servaient à recueillir les étrennes. Mais nous savons que saint Augustin avait l'occasion de s'insurger contre l'introduction des vœux de bon augure qui accompagnent ces étrennes, parce qu'ils étaient issus du paganisme[1]. Des tirelires, des sonnettes, n'ont pas lieu de nous scandaliser beaucoup. On a cru là trouver des perruques, comme dans les tombes égyptiennes : erreur probable, car on sait que certains peuples avaient l'usage de couper les cheveux des défunts et de les leur déposer sur la poitrine. Toute la toilette des anciens païens pouvait être passée dans les usages de beaucoup de familles chrétiennes. Des tessères ou talismans pouvaient avoir pris des significations adaptées au rite chrétien : ainsi du poisson que nous rencontrerons bien des fois. Certaines des clefs qu'on a trouvées, et qui étaient destinées à être portées au doigt, avaient-elles touché des cassettes de reliques? Nous n'avons pour le vérifier que le témoignage bien tardif des épîtres de Grégoire Ier. On sait que les anciens portaient au doigt les clefs du *scrinium* où ils enfermaient leurs objets précieux. Les manches de couteau s'expliquent par l'usage des agapes plutôt que par le martyre. Nous n'avons pu constater la présence de coquilles d'œuf ni d'œufs de marbre dans les tombes, et ne saurions dire s'il y avait là une allusion aux œufs que les païens offraient en nourriture aux morts. C'est aller bien loin, pour expliquer la présence des clous dans les tombes, que d'y chercher le clou annuellement enfoncé dans les murs du temple de Jupiter Capitolin, en signe de la marche du temps. En général, il faut se défier des subtilités, et ne pas prêter à autrui tout l'esprit qu'on croit avoir acquis soi-même à force d'étude.

Ici se terminent les aperçus généraux et les définitions descriptives que nous devions fournir avant d'entrer dans les études plus spéciales qui seront la partie essentielle de notre travail. Nous allons désormais essayer de ranger les documents dans un ordre chronologique aussi rigoureux qu'il nous sera possible, ne nous écartant de cette règle que pour grouper quelquefois les matériaux par catégories de sujets. Partant du Ier siècle, nous irons ainsi jusqu'au Xe, en nous arrêtant surtout sur les monuments les plus antiques. Le IIIe et le IVe nous retiendront le plus longtemps, car ils sont l'âge du plus grand développement des catacombes. Nos descriptions feront ressortir le caractère artistique propre à chaque période. Nos commentaires seront corroborés par des citations des Pères de l'Église. Leur confrontation avec les monuments pourra aider soit à confirmer, soit à retoucher quelques-unes des pages de l'histoire ecclésiastique.

On pourra nous demander sur quelles données nous fondons nos estimations chronologiques. C'est à M. de Rossi que nous pourrions renvoyer pour la réponse à cette question, car il a en main les matériaux et dispose des monuments. En général et sauf exceptions, il nous suffira de nous en rapporter à ses jugements. Mais lui-même sur quoi les base-t-il? Sur des

1. *Sermo* CXCVIII.

études topographiques. On conçoit que lorsqu'on a pu obtenir la preuve de la création d'une portion de cimetière à une époque précise, il importe d'étudier attentivement ce qui peut lui être antérieur ou postérieur. Les ouvriers ont laissé des traces de leur passage; on peut deviner les remaniements qu'ils ont fait subir aux cryptes, les creusements successifs d'ambulacres ou de cubicula nouveaux, les raccordements des régions, etc., etc. Tout cela fournit des renseignements qu'on ne pourrait sans doute pas obtenir dans son cabinet, mais dont l'inspection des lieux donne aisément la preuve. Il ne nous conviendra pas toujours de les développer dans ces pages; les curieux et les archéologues pourront avoir recours aux détails circonstanciés qu'a fournis M. de Rossi, détails que nous avons, autant qu'il nous a été possible, vérifiés sur place pendant nos longs séjours à Rome.

Une source précieuse d'informations est dans l'étude de l'art antique aux divers âges de son développement. C'est en Italie seulement que ce travail peut être fait, et c'est par une fréquentation prolongée des musées, des églises, des ruines, des moindres restes de l'antiquité, qu'on peut, en se formant un tact et en fixant son goût, acquérir les aptitudes nécessaires à un historien des monuments, en devenant capable de les juger et de les classer. Sans pouvoir toujours mener à des démonstrations concrètes, ce moyen d'informations est pourtant d'une sûreté relative aussi précieuse qu'indispensable. Ceux-là seuls pourront en comprendre l'importance qui ont au moins une teinte de l'histoire de l'art. De même qu'un amateur quelque peu compétent ne confond pas un tableau du XVIe siècle avec une œuvre du XVIIIe, de même un œil quelque peu exercé saisit au premier abord certains caractères qui ne permettent pas de confondre une sculpture classique avec les informes productions des âges de décadence. Avec un peu plus d'expérience on saisit les gradations. Aujourd'hui un homme de goût devine les écoles de sculpture et de peinture; de même un historien des monuments antiques reconnaît vite à quelle classe d'œuvres il a affaire, de quel pays elles sont, et parfois à quelles influences elles sont dues.

On sait de même comment on construisait en chaque siècle. La comparaison des monuments permet de deviner non pas seulement à quelle classe d'architectes on les doit, mais quand vivaient les maçons qui les ont travaillés. L'agencement des parties, le joint des briques, la nature ou la multiplicité des marbres et autres matériaux, le mortier employé, la composition des stucs et revêtements, tout sert d'indice et rien ne doit être négligé. S'agit-il d'épigraphie, on a les dates consulaires; jusqu'au VIe siècle, les jours des mois sont indiqués par les calendes et les noms; depuis on commença à se servir de la numération progressive. La nature des abréviations, l'indication des qualités, dignités, professions des défunts changent avec les temps. Le style, les symboles, la nomenclature, la paléographie, ont varié de siècle en siècle, de localité à localité. Chaque âge et chaque milieu a eu sa manière de s'exprimer comme de penser; la forme des lettres n'a pas toujours été la même, et l'on peut reconnaître pour ainsi dire *la main* de chaque groupe d'individus.

Les empreintes laissées par les maçons dans le mortier frais, leurs inscriptions, aussi bien que les griffonnages des visiteurs (graphites) sont différents d'une époque à l'autre : les signes dont ils se servaient, les symboles qu'ils esquissaient, les exclamations ou prières qu'ils proféraient, tout porte un caractère propre et la note de certains temps. Les potiers, les briquetiers, ont marqué leurs vases ou leurs tuiles de leur cachet, avec leurs noms, leurs initiales, leurs signes de reconnaissance; eux aussi avaient leurs sentences et leurs manières de parler. Le double ou triple emploi du marbre déjà utilisé dans des monuments païens ou

chrétiens, la rencontre de monnaies, de médaillons, d'objets divers, de vases variés par leurs formes et leur substance ; les révélations de mœurs spéciales, connues d'ailleurs : voilà quelques-uns des points de repère qui aident les investigateurs attentifs et patients à se reconnaître. L'archéologie est science minutieuse ; elle marche avec lenteur et circonspection, mais elle ne va pas en aveugle. Cet aperçu peut suffire au public pour se rendre compte *grosso modo* des moyens employés pour classer les monuments que nous allons étudier.

CHAPITRE XII

Premières peintures. — Premières épitaphes.

§ 1[er]. Premières peintures. — Le portique et l'ambulacre de Domitilla.

Notre planche XII est gravée d'après un groupement des dessins publiés par M. de Rossi, dans son *Bullettino di Archeologia cristiana*, année 1865, p. 35, 42 et 96. Elle se compose 1° d'une vue du portique à l'extérieur, en le supposant déterré ; 2° d'un plan de ce portique et des premiers ambulacres attenants ; 3° d'une fresque qui se voit encore au plafond de l'ambulacre BB, et représentant une vigne ; 4° d'une fresque qui se devine à l'entrée à gauche, et figurant Daniel au milieu des lions ; 5° d'une autre fresque placée au fond de l'ambulacre BB, au point 7, et figurant une agape.

Avant de donner la description du plan, puis des peintures dessinées dans notre planche, nous devons commencer par un aperçu historique.

A. Un cimetière creusé dans la propriété d'une matrone du nom classique de Domitilla se présentait nécessairement à l'esprit comme devant être un des plus anciens. On s'est demandé quelle était cette matrone, et l'on a cru pouvoir démontrer qu'elle tenait de près aux noms les plus illustres de l'empire. Dans son *Bullettino* de 1865, M. de Rossi, avec infiniment de science, a essayé d'établir une généalogie des Flaviens. Il a indiqué ainsi les origines d'une branche chrétienne qu'il croit pouvoir rattacher à la famille impériale de ce nom ; un frère de Flavius Vespasien en aurait été la souche. Tous deux étaient petits-fils d'un Titus Flavius Petro, auquel se rattacherait non-seulement le nom de la Domitille qui va nous occuper, mais même celui de Petronilla, de celle qu'un papyrus célèbre, conservé à Monza, appelle « fille de saint Pierre », et que M. de Rossi dit être une matrone noble du nom d'Aurelia Petronilla, par dérivation non de Petrus (génitif Petri), mais de Petro (génitif Petronis). Encore une légende qui s'en va ! Y aurait-il lieu de craindre que ce ne fût au profit d'une autre? Y eut-il vraiment, parmi les disciples personnels de l'apôtre, un membre de la *gens Petronia,* et pourrait-on en inférer que Pétronille fut la fille spirituelle de Pierre? Tacite, en parlant de Titus Flavius Sabinus, frère de Vespasien, le caractérise comme un « homme doux, abhorrant le sang et les meurtres, peu ambitieux, modéré et avare du sang des citoyens [1] ». Suétone accuse Clément, fils de Sabinus, d'« inertie méprisable », qualification qui pourrait bien être une fausse interprétation de la réserve naturelle aux chrétiens de ce temps. Or Dion l'historien

---

1. Tac., *Hist.*, III., 65, 75. — Suét., *Dom.*, XV.



He ing^re P. Dujardin

PREMIERES PEINTURES, PREMIERES EPITAPHES

Imp. Lemercier et Ce Par.

raconte que Domitien « fit mettre à mort Clément avec beaucoup d'autres, pendant qu'il était consul, quoiqu'il fût son cousin et qu'il eût pour femme Flavia Domitilla, sa parente. Tous les deux furent accusés d'athéisme, cause pour laquelle beaucoup d'autres qui avaient dévié vers les coutumes des Juifs furent condamnés, les uns à la mort, les autres à la confiscation. Domitille fut seulement reléguée dans l'île de Pandataria[1] ». Saint Jérôme nous a conservé un passage d'Eusèbe, qui lui-même cite un Brutius, historien païen, lequel aurait écrit que « beaucoup de chrétiens furent martyrisés sous Dioclétien, parmi lesquels aussi Flavia Domitilla, épouse de Flavius Clemens, consul, sa nièce par sa sœur, reléguée dans l'île de Pontia, parce qu'elle fut convaincue de christianisme[2] ». Saint Jérôme loue la matrone Paula d'avoir fait un pèlerinage dans cette île pour visiter « les appartements ou prisons dans lesquels Flavia Domitilla avait subi un long martyre », les souffrances de l'exil[3], et il parle de l'île de Pontia comme « ennoblie par l'exil de l'illustre Flavia Domitilla, pour la confession du nom de Christ, sous Domitien ». Ce nom de Domitilla est encore cité dans les Actes apocryphes de Nérée et Achillée, mentionnés comme ses *cubicularii*.

L'Église honore comme *vierge* une Domitilla, nièce de Flavius Clemens; M. de Rossi croit pouvoir la distinguer de la Domitilla femme de Clemens, en la supposant fille d'une sœur de ce consul. C'est elle qui aurait été exilée à Pontia, et non pas sa tante. C'est à sa mémoire aussi que se rattacherait le cimetière de Nérée et Achillée[4]. Il est certain que Tacite se plaint du « grand nombre d'exils et de fuites de femmes nobles », qui eurent lieu sous Domitien[5]. Les Actes de Nérée et Achillée mentionnent une Plautilla comme mère de Domitilla la vierge, et disent qu'elle fut baptisée par saint Pierre. Elle est nommée par un autre apocryphe, celui du *martyre de Pierre et Paul,* faussement attribué à saint Luc. M. de Rossi rapproche cette Plautille de la Pomponia Grecina, femme de *Plautius,* le vainqueur des Bretons, dont Tacite nous apprend qu'elle fut « accusée de superstitions étrangères », ajoutant qu'« absoute par son époux, elle passa le reste de ses jours dans une retraite qui fut prise pour de la tristesse[6] ». Greppo et Borghesi eurent la première idée de ce rapprochement historique, qui ressemble à une intuition séduisante. Il acquiert un caractère spécieux par les découvertes que l'on fait de noms patriciens aux origines des catacombes, mais quelques garanties de plus seraient à souhaiter; encore moins est-il possible de prouver que saint Clément, l'évêque de Rome, appartienne à la famille des Flaviens, comme fils d'un frère de Clément le consul et de cette Plautille. Ici encore il faut se tenir en garde contre des traditions dont les apocryphes sont l'unique source[7].

Néanmoins tous ces indices réunis amènent à constater qu'il y eut plus de conversions qu'on ne pense parmi les familles patriciennes, et que dans le nombre probablement il faut ranger une branche de la famille des Flaviens, dont Domitilla aurait fait partie. Les Actes apocryphes qui la mentionnent disent qu'elle fut ensevelie à Terracina, et que ceux qu'on croyait ses *cubicularii*, Nérée et Achillée, le furent à Rome, dans une crypte, sous un terrain à elle appartenant,

1. Dio., *Hist.*, LXVII, 13.

2. *Vetust. lat. chron. ed. Roncalli*, t. I, p. 446. L'île de Pontia, très-voisine de celle de Pandataria, pouvait être confondue avec celle-ci par quelques historiens.

3. S. Jér., *Épît.* 86.

4. Déjà Tillemont avait distingué deux Domitille. Cette opinion est contestée par Momsen, qui fait d'elle la sœur de Flavius Clemens, et non sa femme ou sa nièce. D'autres critiques, comme M. Aubé, ont attribué à la légende la transformation de la Domitilla historique, épouse de Clemens, en une vierge sacrée. Le débat n'est peut-être pas terminé, quoique les termes nous paraissent en être difficiles à préciser plus qu'ils ne l'ont été.

5. *Vita Agric.*, 45.

6. Tac., *Annal.*, XIII, 32.

7. Voyez la dissertation que contient sur ce sujet le *Rapport de M. Aubé à l'Académie des inscriptions* (1866), sous le titre : *Légalité du christianisme dans l'empire romain pendant le Ier siècle.*

à un mille et demi de la ville, sur la voie Ardeatina, « auprès du sépulcre où avait été enterrée Pétronille, fille de l'apôtre Pierre ». Un très-ancien catalogue des cimetières parle de « celui de Domitille, Nérée et Achillée, près de Sainte-Pétronille », et l'on vient de retrouver en effet la tombe de Nérée et d'Achillée précisément dans leur basilique, dite aussi de Petronilla, attenante au cimetière de Domitilla. Quoi qu'il en soit de la parenté charnelle ou spirituelle de Pétronille avec l'apôtre, un sépulcre portant son nom a existé auprès de la nécropole souterraine que Bosio prenait pour le cimetière de Calliste, et que maintenant M. de Rossi a démontré être celui de Domitilla et de ses deux serviteurs ou clients, Nérée et Achillée. Aux environs de la ferme appelée *Tor Marancia*, il a trouvé une borne déterminant une *area* sépulcrale de 35 pieds de profondeur sur 40 de largeur, concédée *ex indulgentia Flaviæ Domitillæ*, et une autre pierre qui rappelle un sépulcre érigé par la faveur de Flavia Domitilla, nièce de Vespasien, *beneficio Flaviæ Domitil.... Vespasiani neptis*. Enfin une troisième inscription parlant de Glycère, affranchie de Flavia Domitilla, nièce de Vespasien, a été lue sur le pavé de la basilique Clémentine; M. de Rossi suppose qu'elle y fut portée au VIIIe siècle, avec les reliques de Flavius Clemens, que l'on croyait oncle du pontife de ce nom. Dans l'ambulacre qui va nous occuper il a découvert quelques lettres d'une inscription qu'il rétablit ainsi : AVreliaE CVRIacæ conIVgi. Si cette interprétation se vérifie, elle fournira un nom de *gens* qui est précisément celui qu'il suppose avoir appartenu à une AURELIA PETRONILLA de qui Paul Ier avait transporté le sarcophage au Vatican, et qui doit avoir été la sainte de ce nom. Ces rapprochements lui ont fait corriger l'erreur de Bosio. Ce qui avait été attesté par la clairvoyance de M. de Rossi avant 1869 vient d'être vérifié dans les points essentiels par la découverte non précisément du tombeau de la sainte, puisqu'il a été déplacé, mais de l'emplacement approximatif qu'il occupa, derrière l'abside de la basilique mentionnée ci-dessus[1]. Et maintenant étudions la portion du cimetière dite ambulacre de Domitilla.

B. Les fouilles exécutées il y a une quinzaine d'années avaient conduit en face d'un superbe portique en briqueterie de la meilleure facture[2], et de là dans un ambulacre flanqué de grandes niches destinées à des sarcophages et non creusées de *loculi*, le tout revêtu de beaux stucs blancs, et de décorations d'un style plus pur que dans aucune des catacombes connues. Des dégâts commis pendant le siècle dernier en avaient fait disparaître les sculptures, partie des peintures, et malheureusement aussi les inscriptions qui auraient pu servir à dater définitivement ce précieux monument. L'exhaussement actuel du sol laisse difficilement comprendre comment la façade et l'entrée du corridor étaient primitivement, non pas sous terre, comme nous les verrons au cimetière de Prétextat, mais à ciel ouvert, accolées à la colline sous laquelle s'enfonçait l'ambulacre; c'est pourtant chose évidente, car des bâtiments adjoints à droite et à gauche pendant le IIe ou le IIIe siècle montrent à notre œil surpris toute la *custodia monumenti*, c'est-à-dire la loge du portier, avec ses décorations, son puits et son citerneau du côté gauche en entrant (plusieurs de ces choses ne pouvaient être sous terre). Il reste même des traces d'un escalier qui devait monter à un premier étage, habitation du gardien. De l'autre côté, à droite, une salle entourée de bancs comme un *triclinium*, et qui fut destinée peut-être à la célébration des agapes. Il semble que nous soyons introduits là en plein dans les mœurs antiques, au sein de l'âge classique, où un respect bien utile se déversait des tombes païennes sur les

1. Voir chapitre LI.
2. Pas meilleure pourtant que celle de certains ambulacres du cimetière de Prétextat, lesquels ne datent que de la fin du IIe siècle.

tombes chrétiennes, et où pouvaient se laisser entrevoir les rites nouveaux à l'ombre des anciens, quand l'analogie des usages permettait aux païens de prendre le change ou de n'être point scandalisés. Du *triclinium* pour repas funèbres à une salle d'agapes dans un cimetière il n'y avait pas loin. Il faut avouer aussi qu'aucun symbole chrétien ne se présente au dehors de la porte de l'ambulacre; que ni la *custodia*, ni le *triclinium*, ni même le *cubiculum* à droite de la porte d'entrée, avec ses *arcosolia* et ses *loculi*, ses peintures du IIIe siècle environ, toutes étrangères au caractère religieux, ne pouvaient donner ombrage aux païens. Des génies et des fleurs, des oiseaux et des guirlandes, rien de profane sans doute, mais des figures simplement allégoriques, telles que la Psyché, voilà ce que l'on y trouve[1]. Quiconque ne pénétrerait pas dans l'ambulacre se demanderait volontiers s'il est en face d'un cimetière chrétien. On conçoit donc que de nos jours encore le doute se soit glissé dans plus d'un esprit, et qu'on ait cru reconnaître des sépultures païennes comme origines du cimetière de Domitilla. Même doute a été énoncé aux abords des catacombes de Naples, dont les deux grandes salles d'entrée n'avaient été peintes dans le principe que de décorations sans caractère religieux, tandis que les tombes de l'intérieur des cryptes portent les preuves de leur destination chrétienne.

Fig. 1 et 2. Ainsi qu'on peut le voir par le plan et le dessin qui sont dans le haut de notre planche à gauche, la *custodia* C, le *triclinium* D et le tombeau de droite 15, formaient comme un *atrium* en avant du portique principal A et de l'ambulacre B. Un banc circulaire 12, 13, 16, était adossé le long des murs, comme pour le repos des passants. Ainsi sur la voie dite des tombeaux à Pompéi, des bancs en hémicycle, dans l'intervalle des monuments funèbres, s'offraient au repos des promeneurs. Comme aucun *loculus* n'était percé dans le périmètre extérieur de cet *atrium*, il eût été possible de se faire illusion sur la destination funèbre de notre monument. Quelques tombes ont été placées, il est vrai, sous le pavage, mais pas avant le IIIe siècle. Dans ces conditions, la salle que nous appelons le *triclinium*, avec son banc à l'entour, pouvait être prise par les visiteurs pour un simple abri, un lieu de réunion comme il y en avait sur bien des sépultures païennes ou juives. Disons pourtant que des *podia*, semblables à ces bancs, se voient dans les sépultures étrusques, et qu'on y déposait les urnes ou sarcophages. Malgré ces rapprochements, il faut donc convenir que le monument dans son ensemble a pu être connu comme sépulture au IIe siècle, et peut-être au Ier. S'il existait à cette époque, le caractère de sépulture privée lui était certainement acquis, et servait de garantie tout à fait suffisante vis-à-vis de la législation du temps; ainsi encore dans la première moitié du IIIe siècle; après quoi, de propriété privée qu'elle était, cette sépulture, comme tant d'autres, dut passer au caractère de propriété collective, collégiale. Alors l'*atrium* et son *triclinium* devinrent la *schola sodalium*, le lieu de réunion des associés. Cette *schola*, construite en plein développement du christianisme, pour enclore un hypogée d'un temps plus rapproché de ses origines, avait pour sûreté légale son motif funéraire (*funerum causa*). Cette publicité autorisée a permis même alors de construire une adjonction au tombeau primitif, mais ce fut dès lors sous terre qu'on creusa les tombes proprement dites, comme celle qui s'ouvre à droite dans le *triclinium*, laquelle, par surcroît de prudence, n'a été décorée que des images de Psyché. Néanmoins rien ne dit qu'un très-grand nombre de sépultures chrétiennes n'aient pas existé à ciel ouvert dès cette époque; mais on devait user de réserve dans la manière de les décorer.

Nous pouvons constater une décroissance dans le degré de publicité, à mesure qu'on s'éloi-

---

1. Voir planche XXIX.

gnait de l'antiquité classique. Le portique primitif de Domitilla était proprement sur la rue, visible aux yeux de tous. Vers la fin du IIe siècle, nous trouverons au cimetière de Prétextat des portiques non moins soignés, déjà sous terre, invisibles du dehors. Au IIIe siècle on ne construisit plus si volontiers ni si souvent à ciel ouvert. Ce fut l'époque du grand développement des catacombes proprement dites. Le IVe siècle, ramenant la sécurité, renouvela l'usage des sépultures à la surface du sol, sans interrompre celui des cryptes souterraines. Mais il est probable qu'en tout temps, et du plus au moins, une certaine publicité fut donnée aux sépultures chrétiennes : preuve en soit le monument qui nous occupe, où nous constatons cette publicité discrète, depuis le Ier siècle jusqu'au IIIe. Tout cela est assez d'accord avec une inscription juive ou chrétienne, du Ier au IIe siècle, que nous avons déjà mentionnée, et qui se termine par ces mots : AD RELIGIONEM PERTINENTES MEAM (appartenant à ma religion). Ces quatre mots prouvent qu'il était possible à un testateur d'exclure de sa tombe ceux de ses descendants qui ne partageraient pas sa religion. Dans l'intervalle des persécutions et jusqu'au décret de Trajan qui déclara la religion chrétienne illicite, il était donc permis de mettre de telles conditions à une sépulture privée. Alors seulement il devint nécessaire de s'affilier à un collége funéraire pour se garder de la promiscuité avec les païens; et, par une singulière anomalie, ce qui n'était peut-être plus légal pour les individus fut possible aux associations. Au premier de ces deux régimes sur les funérailles il faut probablement rattacher encore l'épitaphe de Marcus Antonius Restitutus, extraite du cimetière de Domitilla, et qui porte ces mots significatifs : SIBI et SVIS FIDENTIBVS IN DOMINO (à soi-même et aux siens croyants au Seigneur). On peut supposer que ceux qui n'auraient pas eu une semblable foi en Dieu auraient été exclus de ce sépulcre par l'intention même du constructeur.

Si les études topographiques étaient la spécialité de notre travail, nous devrions résumer ici les découvertes récentes que la commission archéologique a faites dans le voisinage de l'ambulacre de Domitilla [1]. La basilique de Sainte-Pétronille, bâtie tout à la fin du IVe siècle sur la tombe de cette sainte et sur celles de Nérée et Achillée, a été définitivement débarrassée des terres qui la recouvraient. Mais on n'en a trouvé que les soubassements et quelques fragments d'épitaphes damasiennes. Ces restes ont été suffisants au moins pour la faire reconnaître. Tout récemment enfin, en fouillant avec sa sagacité ordinaire derrière l'abside du monument, M. de Rossi a trouvé un *cubiculum* taillé au IVe siècle, à ce qu'il suppose, devant un *arcosolium* plus antique. Au milieu de ce caveau est une tombe surmontée d'une figure représentant Pétronille et la matrone Veneranda. Nous la décrirons chapitre LI. Cette basilique, à laquelle dans le moyen âge on a substitué celle bien connue de Nérée et d'Achillée *intra muros*, a dû contenir la chaire d'où Grégoire le Grand haranguait les fidèles, et que l'on conserve encore. Dévastée comme elle l'est, cette église nous intéresse parce qu'elle fut toujours souterraine, et parce qu'elle porta le nom de sainte Pétronille. M. de Rossi croit avoir démontré que la parenté de cette personne avec Pierre ne fut que spirituelle. Il n'est pas moins évident que les dévots qui lui ont construit une basilique en jugeaient autrement, et que le Ve siècle ne se scandalisait pas de l'idée que l'apôtre saint Pierre ait pu avoir une fille charnelle. Mais ajoutons que, si réellement le nom de Pétronille dérive de celui de la *gens Petronia*, comme l'affirmait déjà Baronius, et non de Petrus, apôtre, les dévots de l'époque de décadence semblent tout simplement avoir pris le change, et cru que la sainte dont ces lieux avaient gardé la mémoire avait quelque pa-

1. Voir *Bull. di Arch. christ.*, 1874.

renté avec l'apôtre. Les méprises de ce genre n'étaient pas rares à cette époque. C'est la ressemblance des noms qui les a trompés : de Petrus à Petronia, Petronilla, il n'y avait pas loin. Mais, si la confusion constatée prouve contre la parenté matérielle, elle prouve tout aussi bien contre la filiation spirituelle. Si cette personne avait emprunté son nom à Pierre, elle n'eût pas été une Petronia; si elle était une Petronia, de quel droit la rattacher à Petrus? Ainsi Pétronille pourrait bien n'avoir été la fille de saint Pierre ni au sens charnel ni au sens moral, et sa célébrité ne prouve absolument rien en faveur de la venue ni surtout du séjour de saint Pierre à Rome. On ne sait par qui elle fut convertie.

Mais la basilique de Pétronille ne contenant plus aucune décoration, à peine quelques traces du monogramme cruciforme du Ve siècle, revenons encore à l'ambulacre de Domitilla, qui nous fournira des spécimens de peintures. Au centre du portique s'ouvre une porte d'entrée B, qui a dû être surmontée d'une inscription malheureusement perdue. Cette porte fermait au public la partie vraiment chrétienne de l'édifice; non que la loi en contestât l'existence régulière, mais les temps n'étaient pas encore venus de la grande publicité, et c'était bien assez d'avoir mis enseigne et façade sur la route. D'ailleurs tous les tombeaux étaient clos. On descendait donc trois marches, puis on glissait en quelque sorte sur une pente douce bien au-dessous du niveau de la colline, et l'on se trouvait dans un couloir à plafond qui suit lui-même la déclivité du sol. A droite et à gauche, en *a, b,* des enfoncements larges et profonds de plusieurs mètres. C'est là que durent être placés les sarcophages primitifs, dont il ne reste rien. Le dernier de ces enfoncements, à gauche, a été recreusé tardivement (à l'endroit 3, *b*) et ornementé d'une façon assez lourde, comme on peut s'en convaincre par l'examen de la figure centrale de notre planche V. C'est une fresque où deux colombes se penchent sur un vase, symbole possible des âmes qui boivent aux sources de la vie religieuse, soit à l'eau du baptême, soit au vase eucharistique [1], soit aux rafraîchissements célestes.

C. Tout différent est le style des autres peintures disséminées sur les murs. Elles ont été malheureusement coupées par les fossoyeurs qui y ont creusé des *loculi* deux ou trois siècles probablement après leur exécution; mais ce qu'il en reste nous donne au premier coup d'œil l'impression d'une décoration de style classique, divisée en compartiments réguliers par des lignes légères. Les sujets y sont petits (ce point est digne de remarque), placés au centre des cadres, avec beaucoup plus de vides autour que l'on n'en retrouve dans les décorations postérieures. Les stucs sont blancs, d'une finesse remarquable, tels qu'on n'en faisait plus au IIIe siècle. La main de l'artiste est légère, aisée; son pinceau jette sans effort, mais toujours avec la sobriété du bon goût, ses caprices sur les parois. On se croirait dans une Pompéi honnêtement décorée, ou même dans quelque salle oubliée d'une demeure patricienne à Rome. Au plafond voltigent des petits génies qui tiennent d'une main le *pedum,* de l'autre un ruban. Les fins paysages, ébauchés en quelques traits jetés aux coins les moins apparents, rappellent (d'un peu loin, si l'on veut) une frise bien connue de la maison de Livie, au Palatin. Nous ne répondrions pas que quelque dieu terme ne s'y fût glissé comme au hasard du coup de crayon. L'artiste semble avoir voulu décorer, mais sans accentuer les objets dans cette partie de son œuvre. Y a-t-il beaucoup plus de netteté dans les sujets du centre des panneaux? celui qui les a exécutés en comprenait-il bien le sens? C'est ce qu'il serait difficile d'affirmer.

Fig. 3. Il ne serait pas moins téméraire de prétendre qu'un décorateur, même païen, n'ait

---

1. Voir la planche des symboles XI.

pu exécuter sur commande la charmante vigne qui se déroule en légers sarments, en feuillages aisés, sur la voûte. Ceux des génies vendangeurs qui subsistent (malheureusement ils ont été presque tous détachés par la sotte rapacité des visiteurs) sont frappés d'un cachet tout à fait digne de l'antiquité classique : l'aisance et la grâce, l'absence de symétrie et de raideur, autant de traits qui reportent l'esprit à une date antérieure même à la crypte de Saint-Janvier [1], où de tels sujets ont été représentés vers la fin du IIe siècle. Païen ou non, l'artiste ne connaissait encore que la manière de ses contemporains; il avait toute l'aisance, toute la *maestria* des faiseurs de la meilleure école : preuve en soient les génies qui voltigent en livrant au vent de longues banderoles.

L'abbé Martigny indique très-simplement la signification religieuse de cette vigne. D'après lui, elle serait un des « nombreux moyens que les anciens aimaient à mettre en œuvre pour donner à la tombe l'aspect du paradis et des délices qu'y goûtent les élus ». Au milieu d'élégants rinceaux de pampres, des colombes becquetant les raisins voltigent avec aisance, comme des âmes dans le paradis. Une grappe de raisin n'avait-elle pas symbolisé la terre promise aux yeux d'Israël [2]? C'est la Chanaan céleste dont on est mis en possession. Les scènes de vendange exprimaient donc simplement la joie des élus. A cette notion, si naturelle sur une tombe, ont pu se joindre plus tard d'autres interprétations plus rigoureusement mystiques; mais à la date où fut peint l'ambulacre de Domitilla, il est probable que la pensée religieuse n'allait pas plus loin. Le sens biblique de la vigne, on le connaît, c'est celui indiqué par Isaïe même (ch. V, 1-7), repris par Jésus dans ses paraboles (Math., XX, XXI; Marc., XII; Luc, XX, et Jean, XV). C'est l'Église de Dieu, si l'on veut, ou mieux encore cet organisme spirituel dont Christ est la souche et chaque fidèle un sarment. Le Père, divin vigneron, envoie ses anges pour faire la récolte des fruits. Ce qu'ils en tirent est porté par eux dans les greniers du royaume des cieux. Le pinceau des artistes pouvait broder sur ce thème, et rien n'empêche de donner ce sens, plus rigoureusement biblique, à notre fresque. Voilà donc le premier sujet évidemment chrétien que nous offrent les catacombes, et qu'elles reproduiront en l'altérant quelque peu dans les siècles postérieurs. Une vigne, des sarments; tout au plus des anges sous figure de génies enfantins, ailés et sans prétention hiératique : telle est la peinture que nous trouvons la première en date, ce semble, dans les catacombes de Rome. M. de Rossi ne voit ni des anges, ni des amours dans ces génies ailés, mais plutôt des figures décoratives.

Sur les parois de l'ambulacre, au centre des panneaux, l'on entrevoit des restes d'autres sujets religieux, reconnaissables avec un peu d'attention. Et d'abord, un pêcheur, simple personnage décoratif, comme Pompéi nous en fournit bien d'autres, mais qu'avec quelque bonne volonté on peut reconnaître pour le précurseur de ces pêcheurs d'âmes que les peintures du IIIe siècle nous fourniront plus manifestement. Puis une colombe arrivant sur le couvercle d'une arche malheureusement détruite par le creusement d'un *locus*, et qui peut à la rigueur être prise pour l'arche de Noé.

On entrevoit encore sur les murs de l'ambulacre une chèvre et des brebis, premiers essais de scènes pastorales; si les stucs n'eussent pas été détruits par la dévotion dévastatrice des pèlerins du siècle dernier, peut-être y trouverait-on aussi un bon berger.

Fig. 4. Un détail plus incontestable est fourni par les restes d'une peinture, où un

---

1. Voir la planche XIV.

2. Voir les *Vetri* publiés par Garrucci, où deux messagers portent la grappe monstrueuse (*tav.* II, n° 9).

Daniel dans la fosse se dresse, les bras en l'air, comme pour implorer le secours d'en haut, entre deux lions furieux qui s'élancent sur lui. L'admirable sécurité du croyant au milieu du danger se fait sentir ici, malgré l'état de dégradation de la fresque. Les lions sont pleins de mouvement, ce qui ne se retrouvera plus dans les exemples postérieurs du même sujet; le jeune prophète lui-même, bien dessiné dans sa tunique, rappelle les plus beaux temps de l'art. Plus tard, on le représentera nu et secouru par le prophète Habacuc[1]. Pour le moment, il suffit que ce juste s'élève par le simple effort de la prière pour échapper aux persécuteurs : idée simple et profonde. Le P. Garrucci y voit plus encore : remarquant que Daniel est figuré non dans une fosse, mais sur un monticule, il aime à retrouver en lui le type du Christ en Golgotha, entouré d'hommes rugissants comme des bêtes féroces. Pour cette cause, dit-il, le prophète revêt ici la tunique *exomide*, qui est si souvent le vêtement du bon berger donnant sa vie pour ses brebis. Il ne veut pas que l'intention de l'artiste ait été de donner la forme pyramidale à sa composition. Pour nous, il nous semble plus simple de lire ici une page de l'Église persécutée et triomphante par la foi. Ne voyait-on pas journellement des chrétiens livrés aux bêtes dans les amphithéâtres? L'interprétation allégorique était déjà répandue dès l'âge apostolique. L'Ancien Testament étant pour les chrétiens de ce temps l'Écriture sainte par excellence, ils étaient portés à y chercher des types se rapportant à la nouvelle économie. La dogmatique n'était pas encore formulée, mais les Pères apostoliques illustraient leurs instructions pratiques par des figures tirées des livres juifs, dont ils admettaient du reste les récits au sens concret, avec tout le surnaturel qui y est contenu. Leurs successeurs immédiats du IIe siècle à plus forte raison développèrent cette symbolique, à mesure qu'ils expliquèrent leurs propres conceptions et qu'ils coordonnèrent les données religieuses entre elles, par opposition aux païens et aux sectaires.

Fig. 5. Le plus intéressant des sujets est celui qu'on peut encore étudier au fond de l'ambulacre B, au point 7, malgré les injures du temps qui l'auront bientôt fait disparaître. Ici encore un œil exercé croit distinguer une scène funèbre comme celles que le paganisme nous a léguées si souvent dans ses sculptures. Deux hommes sont assis, l'un d'eux est demi-couché sur un *triclinium*. Ce meuble, enrichi de pieds tournés, avec son dossier à bateau, n'est pas essentiellement différent de celui où la sculpture païenne couchait parfois les morts. Il rappelle aussi par son élégance les admirables modèles de bronze découverts à Pompéi. En face, un troisième personnage se tient debout. Entre eux et lui, un trépied, et sur ce trépied, des petits objets malheureusement presque effacés aujourd'hui, dans lesquels pourtant M. de Rossi croit reconnaître, au centre, un poisson; autour, plusieurs petits pains sans levain, tels qu'en usaient les Orientaux. Sur le sens symbolique du poisson, nous renvoyons à l'explication de l'ἰχθύς, figure de Jésus-Christ dans l'imagination des chrétiens du temps[2]. Si vraiment M. de Rossi a bien vu, ce symbolisme curieux se révélerait donc ici, c'est-à-dire dans une des premières peintures que les catacombes nous fournissent. Quant au personnage debout, l'on suppose, non sans vraisemblance, qu'il tenait en main une coupe que les dégradations ont fait disparaître. Il serait alors le *Minister cœnæ*, et les deux personnages demi-couchés seraient les convives d'un repas religieux. Assurément le caractère religieux de cette fresque est indubitable. Mais ce n'est pas à dire que le type premier n'ait pu en être fourni par la peinture païenne elle-

1. On le trouve encore vêtu sur un sarcophage dessiné par Ciampini (*De sacris edificiis*, t. III).

2. Voir planche XIX.

même, quant à ce qui regarde du moins le groupement et la manière. Nous avons été surpris de trouver cette scène peinte d'une façon presque semblable sur la voûte de l'un des *colombaria* découverts auprès de la *porta Maggiore,* en octobre 1875. Là aussi deux personnages sont assis sur un triclinium, devant un trépied, tandis qu'une jeune femme leur apporte une coupe. Sur le trépied il y a un vase, et la position des personnages est en sens contraire de la fresque de Domitilla, c'est-à-dire que la servante est à gauche du spectateur. La confrontation de cette fresque avec celle de notre planche nous paraît assez importante pour que nous en donnions la gravure d'après photographie. On la trouvera à la fin de ce volume, planche supplémentaire, figure 1.

Quel est le caractère du repas représenté dans la fresque de Domitilla? Est-ce un de ces banquets qui eurent une application religieuse chez la plupart des peuples païens, comme il y en a eu des exemples chez les Celtes, comme Charlemagne en trouva chez les Saxons? Est-ce un simple *convivium funebre* à la façon de ceux qui se célébraient dans les *triclinia,* auprès des tombeaux païens, par les parents ou par les *collegia* chargés de garder le souvenir annuel des défunts? Faut-il de préférence y lire une allusion au banquet du royaume des cieux, où l'on supposait assis avec Abraham, Isaac et Jacob tous les défunts reçus en grâce? Vaut-il mieux y reconnaître une première forme de la touchante cérémonie des agapes, qui, on le sait aussi, furent célébrées de bonne heure dans les cryptes chrétiennes? Faut-il enfin y voir le divin repas eucharistique, la sainte Cène, la communion proprement dite? Sur toutes ces variantes on a disserté, argumenté, discuté. Nous ne serions pas éloigné de donner raison à tout le monde. Ces opinions n'ont rien d'inconciliable entre elles. En effet, qu'est-ce qu'il y a de plus évident que la continuation des *convivia* funéraires dans la société chrétienne? Que les origines en soient dans les usages juifs relatifs au « pain de douleur et au calice de consolation », qui étaient une occasion pour les riches d'inviter les pauvres [1], ou que ce fût une imitation des usages païens, comme l'a soutenu Raoul Rochette [2], qu'importe? Le fait est que juifs, païens et chrétiens se sont rencontrés dans cette pratique, sauf les variantes nécessitées par la différence des conceptions religieuses. Ce que nous constaterons à cet égard dans les IIIe et IVe siècles devait se passer à plus forte raison dès le IIe. Il est démontré, nous l'avons vu, que c'est même sous ce titre de *collége funèbre* que l'Église abrita son existence au IIIe siècle, et qu'elle fut tolérée pendant longtemps. Cette organisation dut avoir des précédents dès le IIe siècle. Les usages se transforment, mais en se perpétuant avec une vitalité surprenante. Que sont les *confraternités* de l'Italie actuelle, ces associations de gens qui s'entendent et payent une contribution annuelle pour s'assurer des funérailles convenables, sinon des colléges funéraires continués? C'est là un point parfaitement mis au clair. Dès lors aussi il faut admettre que la réunion des *collégiés* se faisait auprès des tombes chrétiennes, d'une façon analogue à celles des funérailles païennes, et qu'on y mangeait en commun. Ce n'est pas l'anniversaire de la naissance du défunt qu'on choisissait pour renouveler la réunion, mais bien celui de la mort, qui pour les chrétiens est l'aurore de la vie réelle. De même donc que certains païens pourvoyaient, par des dotations dans leurs testaments, à la commémoration annuelle de leur mort, payant ainsi d'avance les festins qu'on ferait un jour sur leur tombe et en leur honneur, de même aussi les parents ou amis chrétiens, mais avec plus de sens religieux assurément, apportèrent leur con-

1. Jér., XVI, 7; *Deut.*, XXVI, 14; *Ezéch.*, XXIV, 17; Josèphe, *Bell. jud.*, II, 1; Ackermann, *Archæol. bibl.*, § 206.

2. *Mémoire à l'Acad. des inscript.*, t. XIII, p. 138.

tribution, leur offerte au repas commémoratif de leurs proches, ou plus tard des personnages illustres, des martyrs vénérés. Cette offerte consista naturellement en vin, en pain, en éléments propres au repas en commun. Qui sait même s'ils n'offraient pas le poisson ἰχθύς, qui dans le monde antique fut considéré comme augure de joie? Un usage conservé jusqu'à nos jours dans les mœurs de la Grande-Grèce, très-fréquent à Naples, consiste à envoyer aux parents du défunt le cadeau d'un poisson. Ailleurs, on sait que des repas suivent encore les funérailles. Serait-ce bien hasarder que de faire remonter à ces coutumes le mot de Tertullien [1] : « Nous faisons annuellement des oblations pour les morts »? et cet autre [2] : « Pour qui tu fais des oblations annuelles »? De cette interprétation de passages controversés et de cette origine non improbable de la cérémonie de l'offerte n'y a-t-il pas lieu de tenir compte? Nous y reviendrons [3].

Dans la peinture qui nous occupe, le personnage debout, que l'on suppose tenir une coupe, pourrait être un de ceux qui apportent l'offrande. Ce vin serait sa contribution au repas commémoratif. Le poisson sur la table serait lui-même une de ses offrandes. Cela ne doit pas nous surprendre : dans le langage poétique, le poisson signifiait joyeux repas, même dans le monde païen. Le Virgile du *Codex Vaticanus* nous montre sur la table d'Énée et de Didon un grand poisson pour unique mets. On voit sur un sarcophage païen un énorme poisson remplissant la table. Poisson ou grasse chère étaient synonymes. Mangeurs de poisson ou amateurs de bonne chère, c'était tout un. Le mot de nourriture ou celui de poisson étaient employés l'un pour l'autre dans le vocabulaire de Plutarque. Le Père Garrucci [4] nous rappelle que les juifs aussi solennisaient la fête d'Hérode, le reconstructeur du Temple, en y portant un gros thon, poisson fort prisé par Athénée. Ainsi les chrétiens n'innovaient rien, ni sur les coutumes païennes, ni sur les coutumes juives, en introduisant le poisson dans leurs repas funèbres; mais de plus, notons-le bien, au poisson nourriture substantielle, bénédiction réjouissante, au poisson comme au pain, comme au vin, avait été attaché le sens évidemment symbolique qui permettait à l'esprit croyant d'y voir le Christ. En effet, un repas funèbre, fût-il la continuation d'un usage familier à toute l'antiquité, devait revêtir chez les chrétiens un caractère religieux. Que dis-je? chez les païens eux-mêmes ce caractère existait du plus au moins. Dans les rites funèbres, eux aussi, avec la coupe, ils faisaient des libations, sortes d'offrandes *pro mortuis;* à plus forte raison, sous l'inspiration chrétienne, dut-on donner à ces repas le caractère sacré. Or dans les usages de l'Église primitive existait déjà, depuis la *Cœna* du Christ avec ses disciples, une pratique analogue, un repas fraternel, cette agape, cette réunion de charité où se scellaient par un baiser les saintes affections des chrétiens. Les repas funèbres célébrés par eux se transformaient naturellement en agapes. Les Pères du IVe siècle nous apprennent que ces agapes se faisaient de leur temps à l'anniversaire des apôtres; il est naturel de supposer que, deux ou trois siècles avant, elles se célébraient aussi en l'honneur des simples chrétiens défunts de qui le souvenir restait précieux à leurs frères. Mais nous savons qu'aux premiers temps surtout la célébration de la sainte Cène proprement dite se pratiquait à la fin des agapes, en accord avec les récits scripturaires qui nous montrent Jésus distribuant le pain et le vin, dans l'institution première du sacrement, à la fin d'un repas, d'où le nom de *Cène* donné à ce sacre-

1. *De Corona mil.*, c. III : *Oblationes pro defunctis annua die facimus.*
2. *De exhortat. castitatis*, c. II : *Pro qua oblationes annuas reddis.*
3. Voir chapitres XXV, § 2, et LIV, § 2.
4. Voir *Vetri*, p. 53.

ment même. Il faut donc en conclure que le repas funèbre au sens chrétien, devenu agape, était aussi une célébration du sacrement de la Cène, pendant le IIe siècle tout au moins. Ainsi se trouvaient réunis à la fois les usages relatifs à la commémoration des funérailles, les usages chrétiens des soupers fraternels et le sacrement lui-même, si bien appelé Eucharistie. N'est-ce pas le cas de citer ces mots d'un orateur contemporain que la contemplation des peintures des catacombes avait initié, autant que les écrits des Pères, aux mœurs des premiers chrétiens? « On se réunissait en un repas simple et joyeux de toutes les familles, sans distinction de classes ni de nationalités. Après le repas, un silence solennel, un souffle mystique traversait le cénacle; puis un homme se levait que rien ne distinguait des autres : c'était le prêtre, l'ancien par l'âge et par l'imposition des mains. Il proférait dans le silence une courte prière; les mets vulgaires à ce moment avaient disparu : du pain et du vin étaient là. On rappelait l'institution de la sainte Cène : « Passez entre vos mains, buvez-en tous... » Et alors ce n'était plus simplement du pain, ce n'était plus du vin..... *Toutes* les lèvres s'appliquaient à la coupe. Tel était le repas de charité [1]. »

Comment ce caractère, à la fois fraternel et religieux, n'aurait-il pas été communiqué aux repas funèbres? De la sorte se trouvaient sanctifiés les usages nationaux par l'infusion d'un esprit nouveau, du spiritualisme de l'amour divin et humain. Il devait en être ainsi dès les temps apostoliques, et nous ne nous étonnons pas de trouver dans les plus anciennes peintures des catacombes les premières indications de cet usage sacré. Ces indications apparaîtront avec plus d'évidence dans les représentations d'agapes du IIIe siècle; elles se perpétueront en se transformant dans le IVe. Ici, c'est un premier trait jeté sur la paroi du caveau funèbre : deux ou trois chrétiens réunis, tels que l'artiste a su ou pu les placer, avec ses réminiscences des cérémonies analogues du monde païen, au bord d'un *triclinium* classique, où ils sont demi-couchés, suivant l'usage antique. Ainsi devaient être pris les aliments dans les agapes à cette époque, ainsi devait être prise même la sainte Cène. Cette attitude n'excluait pas le respect chez les communiants. Le christianisme, alors tout spiritualiste, n'avait pas créé de nouvelles formes. Plus tard, au IIIe siècle, nous constaterons encore une tenue analogue des convives; ils s'appuieront même les coudes sur un coussin régnant autour de la table; mais ils seront en ordre régulier, officiel, selon le nombre sacramentel sept, autour non d'un trépied, mais d'une table; le poisson seul sera sur les plats et les pains dans des corbeilles. Au IVe siècle, au contraire, les convives, hommes et femmes, seront simplement assis sur des siéges proprement dits; ils auront non pas toujours du poisson, mais l'agneau et du pain, tandis qu'un serviteur leur présentera la coupe. Ces rapprochements chronologiques et la présence des autres sujets représentant Daniel, l'arche et le pêcheur d'âmes, dans les fresques du IIIe siècle comme dans celle qui nous occupe, ont fait penser, non sans vraisemblance, que le *triclinium* de l'ambulacre de Domitille est en effet un premier essai des représentations sacramentelles. Qu'en outre, et dans la pensée des auteurs de ce thème placé sur une tombe, il y eût une allusion aux banquets célestes, il ne faudrait point s'en étonner : l'agape chrétienne n'était-elle pas la figure du festin éternel où Christ sera l'aliment?

Il nous reste à dire quelques mots sur la date approximative de ces peintures. Leur style forcera tout connaisseur à les placer fort haut dans l'âge vraiment classique; mais, dans cette appréciation même, les dates peuvent varier d'un bon demi-siècle, sinon de plus. Jusqu'à l'an

---

1. Voir le P. Hyacinthe, la *Réforme catholique*.

150 environ, sinon plus tard encore, la liberté laissée aux sépultures permettait assurément l'existence d'un hypogée comme celui-ci, c'est-à-dire arrivant par des pentes douces jusqu'à un portique extérieur, qui, du reste, n'avait aucun symbole chrétien. La construction des caveaux non subdivisés en *loculi,* mais larges et destinés à contenir des sarcophages, reporte l'esprit vers les usages classiques bien plus que vers les coutumes judéo-chrétiennes de Rome. Cette façon de concevoir une tombe ne différait pas absolument des grottes où on a trouvé la dépouille des Scipions. Dans cet ambulacre, même aux endroits où on a creusé des *loculi,* on les a clos au moyen de stucs figurant des façades de sarcophages. D'un autre côté, les peintures et les stucs sans remaniements, sans surcharges ni retouches, ont été faits au moment de la construction de la façade centrale, et l'on doit croire que l'usage de peindre l'intérieur des tombes chrétiennes (à l'imitation de celles des Étrusques, par exemple) remonte aussi haut que la belle maçonnerie du portique. La beauté de cette maçonnerie est certainement une preuve d'ancienneté; néanmoins nous remarquerons que les façades et frontons de plusieurs cryptes, au cimetière de Prétextat, sont d'une construction aussi fort belle, sans remonter plus haut que la fin du IIe siècle. Des grands sarcophages primitivement placés sous le portique, aucun fragment n'est resté; mais, postérieurement, d'autres y ont été déposés, soit en marbre, soit en terre cuite d'une seule pièce, très-rapprochés, entassés, ce semble, comme dans les plus vieux hypogées de Lucine, de Prétextat et de Calliste. Quoique destinées à des chrétiens, ces urnes n'avaient pas de sculptures chrétiennes; mais les sujets en étaient choisis de façon à ne pas scandaliser, quelques-uns pouvant même être interprétés allégoriquement par l'esprit subtil du temps, et mis d'accord avec les nouvelles doctrines. M. de Rossi les croit de l'âge des Antonins, antérieurs à l'an 150. Deux inscriptions gravées sur ces marbres en caractères qui semblent du IIe siècle, avec l'oiseau et l'ancre, ne rappellent en rien les formulaires épigraphiques chrétiens du IIIe. Quant aux bières de terre cuite, elles ne se retrouvent presque plus après le IIe siècle. Une épitaphe grecque s'y lit en caractères vraiment antiques. Les marques de fabrique de ces terres cuites ressemblent, les unes à celles du temps de Trajan (98), les autres à celles du commencement du IIe siècle. Une tuile porte la date de 142, deux autres de 123, une de 154. Il est vrai qu'elles pourraient avoir été utilisées une seconde fois et longtemps après leur cuisson; mais nous n'en trouvons pas une seule postérieure à Marc-Aurèle (179), ce qui est tout au moins une présomption d'antiquité, même pour les voies latérales creusées après le grand ambulacre. Le symbole du poisson qu'on y a trouvé, soit en peinture, soit sur marbre, peut s'accorder avec la fin du IIe siècle, si on en juge par la date des mentions historiques qui en sont faites [1].

Les *loculi* bouchés par des sarcophages de stuc paraissent une transition entre l'époque classique, où les urnes funèbres étaient de rigueur, et celle où les loculi purs et simples prévalurent dans les mœurs. De plus, on trouve un peu au delà de l'ambulacre, dans un corridor à gauche, une véritable grotte funèbre taillée suivant l'usage sémitique, c'est-à-dire avec une bouche peu accessible, destinée non aux allées et venues des vivants, comme dans le reste des catacombes, mais faite pour livrer passage au mort seul. Celui-ci dut y être couché, mais non muré, sur un lit de pierre, lit haussé comme une marche, sous l'unique *arcosolium.* Ainsi dut être enseveli Jésus. Le constructeur de ce cubiculum ne devait pas être éloigné de la tradition palestinienne, preuve nouvelle d'antiquité. D'autres inscriptions non gravées, mais écrites au

1. Voir notre chap. XIX, § 2.

pinceau sur la tuile, reportent au même temps que celles du cimetière de Priscille, fort ancien aussi et contemporain d'Antonin le Pieux. De tout cela M. de Rossi conclut que l'ambulacre dit de Domitilla est du temps de cette chrétienne, c'est-à-dire de la fin du Ier siècle. C'est beaucoup affirmer. Au sens absolu, il n'y a pas de certitude. L'attribution de ce tronçon de cimetière à l'illustre famille d'où est sortie Domitilla avait quelque chose de tentant, assurément, pour ceux qui recherchaient ses traces. Elle dut avoir sa sépulture dans ce cimetière, mais est-ce bien strictement dans cette partie de la nécropole? Les premiers membres de cette *gens* n'auraient-ils pas été ensevelis dans des sépulcres à ciel ouvert? Voici une remarque qui nous fait naître un doute relativement à la date de l'ambulacre : c'est que la plupart des sujets reproduits ailleurs, bien plus tard, par la peinture, s'y trouvent déjà esquissés. Est-il bien probable que l'invention en ait été si complétement faite dès la fin du Ier siècle? L'iconographie chrétienne a-t-elle surgi en un jour dans ses principaux éléments? Par exemple, le type de Daniel, qui était une allusion aux lions du cirque, a-t-il bien dû être inventé avant plusieurs persécutions?

Néanmoins la critique, dans l'état actuel des connaissances, ne saurait fournir d'objection absolue contre une attribution du monument que nous venons d'étudier à la première moitié du IIe siècle. Les esprits les plus exigeants devraient tout au moins y reconnaître les caractères de la seconde moitié.

§ 2. Premières épitaphes.

AN 71

VG·VESPASIANO·III COS
AN

L'Auguste (?) Vespasien étant consul pour la 3e fois.

Parmi les antiquités chrétiennes que Rome nous fournit, voilà tout ce que, avec quelque vraisemblance, on pourrait affirmer être du Ier siècle : une pierre, tumulaire probablement, portant une date tronquée, sans autre indication qu'un nom de consul. Encore la provenance en est-elle incertaine. Il n'est pas absolument sûr en définitive qu'elle ait appartenu jamais à la tombe d'un chrétien. Cette pénurie de documents du Ier siècle est un fait bien regrettable ; c'est une perte nette pour toutes les communions chrétiennes, car les titres du christianisme primitif à Rome eussent été les plus précieux à trouver. D'où vient ce silence, aux origines premières de l'Église de la capitale du monde ancien? Le christianisme, à Rome comme partout, était modeste dans ses commencements ; il a dû laisser peu de traces de ses premiers essais et de son personnel naissant. Il se recrutait, non exclusivement (nous le verrons), mais principalement, dans les classes pauvres et souffrantes; celles-là, de tout temps, ont passé inaperçues. Dans les usages romains, le client n'avait guère d'autre existence que celle de ses patrons ; l'esclave n'obtenait pas toujours une urne funèbre par les soins de son maître. Qui pensa it aux *tenuiores?* En outre, c'est lentement que des usages différents de ceux des païens ont pu s'introduire : les mœurs chrétiennes, en fait de sépulture comme en toutes choses, n'ont pu surgir du jour au lendemain; les chrétiens ne pensaient pas même à innover;

il est probable que la plupart d'entre eux, pendant le Ier siècle, ont été ensevelis, comme leurs concitoyens du paganisme, non pas sous terre, mais sur terre, c'est-à-dire dans des tombeaux bâtis à la surface du sol, le long des routes. La terminologie des épitaphes les plus anciennes, du Ier et du IIe siècle, est tellement simple qu'elle pouvait convenir à tous et n'éveiller que de médiocres surprises chez les païens. *A fortiori* celles des chrétiens du Ier siècle ne devaient-elles guère se distinguer par des caractères particuliers.

Mais franchissons l'âge apostolique.

AN 107

N·XXX· SVRA ET SENEC·COSS·

(années) 30. Sura et Sénécion étant consuls.

AN 111

SERVILIA·ANNORVM·XIII·
PIS·ET·BOL·COSS·

Servilia, de 13 ans,
Pison et Bolanus étant consuls.

Les dates sont indiquées par les noms des consuls, comme chacun sait. Il existe un bon nombre d'inscriptions chrétiennes du IIe siècle. Nous verrons plus loin les plus importantes. Mais on ne connaît que les deux ci-dessus qui soient de date certaine et précise, et, chose curieuse, elles sont du commencement. Malheureusement elles ne disent rien. La première, celle de l'an 107, fut simplement tracée dans la chaux. Le nom du défunt était tombé du mortier quand Boldetti l'a recueillie [1]. Il n'a pu en copier que les noms des consuls et un chiffre précédé de la lettre N, que quelques-uns ont pris pour le nombre des martyrs supposés ensevelis là, d'autres pour un numéro d'ordre de la tombe, et que M. de Rossi, avec bien plus de raison, restitue ainsi : Tel décéda à XXX ans, *decessit ann. XXX*. La seconde, de l'an 111, indique de plus le nom de la jeune fille, Servilia, et son âge, XIII ans. C'est encore Boldetti qui l'a recueillie [2]. Toutes deux proviennent du cimetière autrefois appelé de Lucine, sur la via Ostiense, cimetière qu'on croit des plus anciens.

C'est dans des cryptes plus connues que nous devons chercher des exemples de monuments plus incontestablement chrétiens. Voyons si les noms fameux de Domitilla, de Priscilla, de Prætextatus, ne nous fourniront pas quelques documents vraiment dignes du IIe siècle. Examinons s'il ne s'y trouverait pas des titres qui se rattachassent aux familles historiques déjà connues par l'histoire profane de ce temps.

C'est le cas de la crypte de Domitilla, en divers endroits de laquelle on a trouvé des épitaphes grecques et latines que leur belle paléographie et le style laconique de leurs formules, aussi bien que l'antiquité des localités où elles ont été rencontrées, doivent faire attribuer au IIe siècle, selon toutes probabilités. On peut voir le *fac-simile* de quelques-unes d'entre elles dans notre planche. Voici les textes rétablis avec leur traduction :

KOCMIA CYμβίῳ ACYNKPιτῳ

Cosmia à son époux Asuncritos.

EVPHEMERIDI COIVGI DVLCISSIME SPENICVS FECIT

A Euphéméride sa très-douce épouse, Spénicus fit (ce titulus).

On lit encore cette inscription sur un loculus intact, dans une voie à droite de l'ambulacre de Domitilla.

1. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 79. — 2. *Ibid.*, p. 78.

POLYCRONIVS FLORIDA PARentes ACINIDIO FILio DVLCISSIMO Qui Bixit X ANnos.

Polycronius, Florida, ses parents, à Acinidius leur fils très-doux, qui vécut 10 ans.

A gauche de cette épitaphe est gravée une colombe, l'un des symboles les plus anciens. Déjà la langue s'altère, on écrit bixit pour vixit; mais, comme ce marbre a été trouvé dans le fond de l'ambulacre de Domitilla, il n'est peut-être pas du IIe siècle.

ΤΗ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ ΘΥΓΑΤΡΙ ЄΟΡΤΗ ΓΡΑΝΙC ΚΑΙ ΜΙΚΚΑ

A leur très-douce fille Aorte, Granius et Micca.

Ces lettres étaient tracées plutôt que gravées sur un sarcophage en terre cuite, au fond du même ambulacre, sous le pavage où il dut être déposé avant la fin du IIe siècle.

Nous avons déjà cité le fragment AVreliaE CYRIacæ conIVgi, ramassé dans le fond de l'ambulacre. Il appartient aux beaux temps de l'empire. Nous avons vu qu'il avait donné lieu à un rapprochement avec le nom d'Aurelia Petronilla, inscrit sur la tombe de la sainte transportée au Vatican, et dont on vient en effet de découvrir la primitive sépulture dans le même cimetière. Ajoutons que, dans les ruines de sa basilique, on a trouvé un acte de vente d'un emplacement sous le pavé du monument, où le nom d'Aurelius est appliqué à trois personnes différentes. Ce détail prouve que cette localité appartint à une branche de la *gens* de ce nom, qui se perpétua fort longtemps. Les Aurelii furent très-communs jusqu'au Ve siècle. S. Ambroise s'appelait ainsi.

Nous devons noter, de la même provenance, les deux marbres que l'on trouvera en facsimile dans notre pl. XIX, nos 15 et 17. — L'un dit AlexaNDER et porte un poisson; sur l'autre, tronqué aussi, on lit :

ΠΑΚΤΟΥΜΗ*ιαν* ΠΑΥΛΑΝ	Pactumia Paula
και ΦΛΑΒΙΑΝΟ*ν* ΟΛΥΜΠΙ*ον*	et Flavianus Olympius (?).

Deux poissons séparés par l'ancre de l'espérance sont au-dessous. M. de Rossi jugeant ces épitaphes du IIe siècle, c'est donc à cette date qu'il faut faire remonter le symbole du poisson.

Dans le voisinage de la basilique de Petronilla, les récentes fouilles ont révélé des inscriptions que M. de Rossi [1] attribue au IIe siècle. Elles sont encore intactes, le long de galeries fort anciennes, et il en est qui portent les *tria nomina* de l'époque classique.

P*ublius* AEL*ius* RVFINVS·
M*arcus* AVRELIVS·IANVARIVS·
G*aja* IVLIA·AGRIPPINA·SIMPLICI·DVLCIS IN AETERNVM·
ANNIVS FELIX
T*itus* AELI*us* SE . . . .
. . . .
. . .O·AVG·LIB*erto* MARTI*n*O . . .ET·AELI*ae*
*cresc*ENTINAE FIL*iae* . . . AELIA SECVNDA.

Ces noms, pour la plupart, rappellent ceux des membres des familles impériales de l'époque. Ils appartinrent probablement à des clients des Antonins, supposition confirmée par le cas de

1. *Bullettino*, 1875, p. 56 et suiv.

Martinus *Augusti libertus*, affranchi d'un Auguste. Les ramifications de la clientèle des patriciens du temps pouvaient s'étendre fort loin, et la Julia Agrippina qui souhaitait un *repos éternel* à son cher Simplicius pouvait se rattacher par un lien de ce genre aux Agrippa de la descendance d'Hérode, émigrés à Rome. Un monogramme provenant des mêmes galeries semble indiquer un AGRIPPINVS ou un IVLIVS AGRIPPA. L'ancre seule ou accompagnée du poisson (ces symboles les plus anciennement usités), rapprochée du laconisme des textes, reporte l'esprit aux premiers âges de l'épigraphie chrétienne. De ces observations on conclut à une concordance avec les données des martyrologes. Ceux-ci font des saints Nérée et Achillée, ensevelis dans ce cimetière, les contemporains des Flaviens chrétiens qui l'ont fondé *in prædio Flaviæ Domitillæ*.

Un monogramme du nom de FLAVILLA a été déchiffré à côté d'une colombe reposant sur la branche d'olivier. Ce gracieux diminutif, tiré du nom classique de FLAVIVS, ne peut être fortuit dans le cimetière attribué aux Flaviens. On suppose qu'il appartint à une personne libre, parente ou cliente de l'illustre famille.

La plus digne d'attention, parmi toutes les épitaphes récemment découvertes dans le même groupe de sépultures, est la suivante, qui est écrite en caractères grecs, sur une grande plaque de marbre garnie de deux anneaux de bronze destinés à la soulever :

·ΦΛ·CΑΒЄΙΝΟC·ΚΑΙ	Flavius Sabinus et
·ΤΙΤΙΑΝΗ·ΑΔЄΛΦΟΙ·	Titiana sa sœur.

Elle appuie ce qu'on a lu plus haut sur le caractère chrétien de quelques membres de la famille impériale. Ces deux personnages, au dire de M. de Rossi [1], seraient les neveux de Titus Flavius, frère de Vespasien.

On trouvera à la planche XXXII le fac-simile des deux épitaphes :

BLASTIANE PAX TECVM	Blastianus, paix avec toi,
ΧΗΤΗ ΖΗCΗC ЄΝ ΘЄω	Xéta, vis en Dieu,

dont les formules si simples, la paléographie et la provenance rappellent le IIe siècle.

Nous avons moins de certitude sur la date de l'inscription suivante, que nous ne citons qu'à titre de curiosité :

D · M	Aux Dieux Mânes.
M·ANNEO·	A M(arcus) Anneus
PAVLO·PETRO	Paulus Petrus,
M ANNEVS·PAVLVS	Son fils très cher,
FILIO·CARISIMO·	M. Anneus Paulus.

Malgré la formule *Dîs manibus*, dont nous verrons qu'elle n'est pas sans exemple dans l'épigraphie chrétienne, la répétition des noms bibliques a fait croire aux origines chrétiennes de cette inscription. De plus, le nom d'Anneus a fait penser à un parent de Sénèque. Un Anneus Galleus fut frère du philosophe et proconsul de Corinthe, où saint Paul dut comparaître en jugement. On a récemment découvert que Sénèque a été lui-même consul au moment où l'on ju-

1. *Bullettino*, 1875, p. 69.

geait saint Paul à Rome. *Tout le prétoire* et des gens de la *maison de César* furent intéressés par le débat[1]. Le préfet du prétoire Burrhus fut ami de Sénèque. Plusieurs sentences de ce philosophe sont presque chrétiennes. Quand donc on a trouvé le nom d'Anneus juxtaposé à ceux de Paul et de Pierre, on s'est demandé si tout était faux dans les traditions qui racontent les prétendues liaisons de saint Paul et de Sénèque. Ces rapprochements sont ingénieux, mais est-ce sur des données aussi vagues qu'on pourrait écrire l'histoire? Encore si ce marbre était sûrement de l'âge apostolique!

Il y aurait bien d'autres épitaphes dont la date probable est le IIe siècle. Nous pourrions particulièrement en mentionner quelques-unes de l'ordre ecclésiastique, mais, pour ne pas entremêler nos sujets d'étude, nous renvoyons celles-ci au chapitre XXX, §§ 3 et 4.

CHAPITRE XIII

La Salle grecque au cimetière de Priscille.

Notre planche XIII est gravée d'après deux photographies, prises au magnésium sur des fresques originales, dans une catacombe bien connue de la via Salaria.

Nous voici assurément en présence de l'une des œuvres les plus artistiques des catacombes. Peut-être même est-ce celle qui frappe le plus l'attention des personnes qui ont le goût formé: car, si en faveur de l'ambulacre de Domitilla on peut réclamer un mérite d'antériorité, ce mérite saute moins aux yeux, soit à cause de la détérioration des peintures, soit à cause de leur peu d'importance relative dans l'ornementation des parois. Ici, au contraire, des panneaux fort larges, prenant toute la longueur du cubiculum, sont occupés par de grandes et gracieuses figures, qui y laissent pourtant assez de vides pour ne pas jurer avec les habitudes classiques. L'harmonie de la conception générale se fait sentir au premier coup d'œil : un grand caveau voûté, plus majestueux qu'aucun de ceux du cimetière de Calliste, plus élevé même que l'ambulacre de Domitilla, et autour duquel courent des *podia*, sortes de bancs de pierre propres au dépôt des sarcophages; des soubassements divisés en grands panneaux sans figures, à hauteur d'homme; puis une corniche à consoles de stuc, surmontée d'une frise; au-dessus, les deux grands panneaux que nous décrirons plus loin; aux deux extrémités, des arcs de cercle encadrant des portes : ces arcs sont formés de plusieurs cercles concentriques de stuc en relief; les arêtes sont des cordons d'oves peints entre deux liserés; tout auprès se jouent des volutes de feuillage, en relief également. Quant aux sujets, ils ne sont pas tous visibles dans la planche que nous décrivons : au-dessus des arcs de cercle, d'un côté est un Moïse noblement drapé et frappant la roche; de l'autre, on entrevoit à peine, sous une légère couche de stalactites dont le temps l'a malheureusement voilée, une Marie assise, l'enfant sur les genoux, et les trois mages debout sur le devant de la scène.

Voilà tout ce qu'il y a de primitif dans ce beau cubiculum. Encore devons-nous dire que la frise et les soubassements ont été repeints en teintes dures et rougeâtres, bien distinctes des

---

1. *Ép. de S. Paul aux Phil.*, I, 13, et IV, 22.





belles grisailles que nous venons d'indiquer. Cette retouche dut être faite en même temps que l'image des trois jeunes gens dans la fournaise qu'on entrevoit sur la paroi circulaire au-dessous de la voûte, à droite de la porte (fig. 2), et dont nous donnerons la reproduction en grand à la planche XXVII, figure 2. De l'autre côté de cette même porte, appartenant à la même retouche rougeâtre, nous distinguons un second Moïse qui, malheureusement, n'a pu entrer dans le cadre de la remarquable photographie que le docteur Parker a fait prendre de cette partie du caveau. Mais on a pu l'entrevoir dans la figure 3 de notre planche V. Même avec le secours de la lumière du magnésium, il a été impossible de reproduire le Moïse bien antérieur qu'un œil attentif devine, vague, mais pur de dessin, au-dessus de l'arc. Nous exprimons le même regret pour le groupe des mages avec Marie. Ce que nous pouvons distinguer, à travers le voile qui couvre cette dernière scène, c'est que les mages sont debout [1], apportant des dons, les yeux fixés sur l'étoile. Ils n'adorent pas, quoique le récit évangélique [2] pût les y autoriser. L'artiste a conçu leur rôle en relation directe avec la promesse. Leur foi est dans la lumière céleste qu'ils aperçoivent, et leur hommage dans les dons qu'ils apportent. Peut-être les artistes occidentaux ne connaissaient-ils pas l'usage oriental de la prostration, peut-être aussi leur conception du sujet ne se prêtait-elle pas à cette attitude : ce n'est pas l'adoration qu'ils voulaient indiquer, mais l'arrivée de la lumière spirituelle dans le monde. Si on les eût vus courbés aux pieds de l'enfant, Marie portant Jésus, les mages eussent eu l'apparence de se prosterner devant cette humble femme. Cette illusion est impossible. Or quelques théologiens catholiques s'aventurent à affirmer que l'étoile indiquée par les mages est celle de la mer, c'est-à-dire Marie : que ne prétendrait-on pas si les sages d'Orient se voyaient prosternés devant le groupe de la mère et de l'enfant! Rien de pareil ici. Les archéologues de Rome sont plus discrets, reconnaissons-le; pour eux, l'étoile que montrent les mages, c'est celle dont Esaïe a dit qu'elle serait une grande lumière : c'est Jésus. La scène dont il s'agit, un huguenot pourrait la peindre sans scandaliser ses coreligionnaires. Autant qu'on en peut juger par le voile de calcaire qui la recouvre, Marie est assise, mais non sur la *cathedra* d'honneur où nous la verrons plus tard [3]. Aucune trace n'indique l'existence d'un dossier à son siége, qui pourrait bien être une *sella* ou un *triclinium* prolongé derrière elle. Du Moïse le plus ancien, nous pouvons dire que rien ne rappelle en lui le saint Pierre des monuments tardifs [4]; il s'agit bien ici du prophète des Hébreux, armé de la verge que l'Éternel lui a confiée, pour faire jaillir les eaux vives auxquelles son peuple se désaltérera. Quoiqu'aucun israélite ne se penche ici pour boire à la source miraculeuse, on conçoit que cette eau, dans la pensée de l'artiste, ait pu avoir un sens mystique : c'est elle qui désaltère les âmes de la part du Seigneur. Néanmoins, faut-il déjà lui prêter la portée sacramentelle que nous lui verrons bientôt au cimetière de Calliste [5]? C'est possible, mais rien ne nous autorise à aller plus loin que la notion historique toute simple, ou jusqu'aux premiers éléments d'un symbolisme élémentaire. C'est progressivement, ce semble, que le symbole dut être enrichi de sens mystérieux et multiples.

Venons-en maintenant à l'explication des peintures dont notre planche donne une idée fidèle, quoiqu'un peu vague. L'on peut diviser la scène en trois parties, dont malheureusement la première manque à nos photographies, n'ayant pu être saisie : 1° une orante noblement drapée, sur la tête de laquelle deux jeunes gens élèvent les bras; elle est couverte d'un long voile; 2° en-

1. Comme dans nos planches LXVIII et LXIX.
2. Matth., II, 11.
3. Voir planche LXVIII.
4. Voir planche LXXX.
5. Voir planche XXIV.

core une orante et à sa droite un jeune homme, bras levés comme elle; à côté, la base d'un petit monument qui du reste n'est pas visible dans notre figure 2; 3° une sorte de tente dressée dont les courtines s'entr'ouvrent. On peut en apercevoir le profil, à gauche, dans notre photographie. Devant cette tente, un homme s'avance, classiquement drapé lui aussi, vers la même personne en prière. A sa gauche, deux jeunes gens s'élancent, tendant les bras de son côté, par un geste dramatique (fig. 1).

Il y a là de quoi exercer la sagacité des interprètes, et les explications qu'on a tentées sont variées. Il était assez naturel de penser à quelque sainte accueillie dans le Paradis. Examinons jusqu'à quel point les détails peuvent rentrer dans cette interprétation. Les deux jeunes gens qui élèvent les mains jusqu'à la tête de l'orante (dans la figure qui manque à notre planche) pouvaient être supposés la voiler ou la couronner. C'est l'opinion de Perret, qui remarque que d'Agincourt a dessiné une couronne en copiant cette peinture à une époque où elle était mieux conservée. En d'autres lieux, on a entrevu sur la tête de quelques femmes une coiffure élevée qui a été prise à tort pour la couronne de gloire qu'obtient le croyant par sa victoire sur le monde, à son entrée dans le royaume des cieux; la tente avec ses courtines entr'ouvertes (fig. 1) peut indiquer les tabernacles de ce royaume : la demeure éternelle. Nous montrerons un exemple semblable dans une peinture du cimetière de l'Agro Verano[1], que M. de Rossi interprète nettement de cette manière[2]. Dans le personnage qui se tient debout à l'entrée de ce tabernacle, faut-il reconnaître un ange de Dieu prêt à introduire la croyante glorifiée? Ce serait un exemple unique dans l'iconographie des catacombes. Rien n'indique chez lui des attributs différents de ceux des autres personnages ici représentés. Il serait plus conforme aux exemples fournis par les peintures et les sculptures du IVe siècle de voir dans ce personnage un des saints glorifiés accueillant la défunte à son arrivée dans l'autre monde[3]. Dans cet ordre d'idées, il vaudrait peut-être mieux y supposer représenté quelque ami de la personne morte, quelque parent qui l'aurait déjà précédée dans la vie éternelle. Il semble sortir de la tente pour aller à sa rencontre. Ainsi l'on aurait une explication à peu près logique de la pose dramatique des deux jeunes gens qui, sur la gauche de l'orante, tendent les bras vers elle (toujours fig. 1). Leur attitude serait un geste d'empressement plus ou moins heureusement rendu; ils s'avanceraient vivement, en attendant peut-être de lui mettre sur la tête le voile ou la couronne que nous avons mentionnés. C'est bien sur elle que se concentre l'attention de tous; sur les deux parois, elle occupe le centre de la muraille. Dans ces termes généraux, l'essai d'interprétation qui précède, sans satisfaire complétement, sans entraîner d'une façon absolue la persuasion, peut pourtant sembler suffisamment acceptable. Serait-on aussi autorisé à donner à ces notions générales des applications historiques? Essayons.

MM. Northcote, Allard et quelques autres ont tenté de faire remonter l'origine de ce cubiculum jusqu'à sainte Pudentienne et sainte Praxède, sa sœur, c'est-à-dire jusqu'à l'âge apostolique. Les fouilles n'ont pas prouvé que le cimetière de Priscilla fût primitivement établi sur le terrain du sénateur Pudens; ce n'est là qu'une tradition. De plus, le tombeau de ces saintes, si elles y furent jamais déposées, pourrait tout aussi bien être cherché dans quelque caveau voisin, par exemple dans une remarquable et immense crypte en maçonnerie, plus proche de celle

1. Voir notre planche LXXXIII.
2. *Bullettino di Arch. cristiana*, 1863, p. 79.
3. Voir planches L et LI.

des portes d'entrée qui est au penchant de la colline. Si une tombe a été faite sur la fin du Ier siècle, en l'honneur d'une famille de cette importance, elle a dû être creusée au flanc du coteau, comme l'ambulacre de Domitilla, et l'on a pu y mettre même un portique visible. Dans cette position moins invraisemblable, on peut visiter encore deux ou trois grandes salles du même cimetière, tellement larges et hautes qu'on est tenté de les considérer comme des basiliques souterraines, et où l'on a trouvé des inscriptions grecques très-anciennes, au pied d'un sarcophage en maçonnerie qui occupait le dessous d'une demi-coupole. On peut en lire une fragmentée, écrite par un époux : ΛΟΥΚΙϹ Ο ϹΥΝΒΙΟϹ. Un peu plus loin, ce même Lucius en fit une autre, en grec, à sa chère fille Aurélie Lucienne. Comme preuve d'antiquité du *cubiculum* qui nous occupe, on cite l'épitaphe d'un Titus Flavius Felicissimus; mais, tout aussi bien qu'à notre salle peinte, elle pouvait avoir appartenu aux salles voisines, qui ont subi, ce semble, des remaniements par suite d'un zèle pieux très-postérieur, puis des dévastations regrettables. Aucune de ces belles voûtes n'est creusée de *loculi*.

Une indication historique eût été précieuse, celle des épitaphes qui ont dû exister sur les sarcophages du caveau qui nous occupe. Mais les primitives ont disparu. Celles qui restent ne sont pas, semble-t-il, contemporaines de la construction. Nous avons dit que des remaniements y avaient été opérés : parmi ces retouches architecturales, nous notons une demi-coupole en stucs sans peintures, portant sur un enfoncement irrégulier de forme polygonale. A la voûte de cette petite abside, nous avons pu encore lire distinctement, écrites au minium, en lettres assez petites, comme des *graphites*, les deux inscriptions suivantes :

ΟΒΡΙΜΟϹ·ΝЄϹΤΟΡΙΑΝΗ
ΜΑΚΑΡΙΑ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ
γΥΝαικι μνηΜΗϹ
χαριν

Obrimos à Nestorienne
bienheureuse, très-douce,
son épouse (?), en
mémoire.

ΟΒΡΙΜΟϹ ΠΑΛΛΑΔΙω
ΓΛΥΚΥΤΑΤω ΑΝЄΨΙω
ϹΥΝΙϹΧΟΛΑϹΤΗ ΜΝΗΜΗϹ
ΧΑΡΙΝ

Obrimos à Palladios,
son très-doux cousin
et son condisciple, en
mémoire.

Ce n'est pas le seul exemple d'inscriptions au minium, en style laconique, qui ne soient pourtant pas du Ier siècle. On lit l'A et l'Ω sur d'autres épitaphes grecques du voisinage. A défaut d'indications plus précises, c'est bien dans le courant du IIe siècle que nous nous sentons porté à placer la peinture dont il s'agit. Rien ne nous serait plus agréable que d'obtenir la certitude qu'elle appartient vraiment au Ier. D'Agincourt, bien à tort, la supposait du IVe. Nous aussi, nous serions désireux d'apprendre ce qui se pouvait peindre dans les cimetières, au sortir de l'âge apostolique, et s'il s'y peignait déjà quelque chose. Mais ici il y a le déroulement de la plupart des sujets plus tard développés, et cela même doit nous être une raison de prudence dans nos jugements, car l'iconographie chrétienne n'a pas dû être créée d'un seul coup ni du premier jour. Nous avons observé dans ce caveau même la scène du paralytique emportant son lit. Dans l'impossibilité de faire remonter sûrement cette crypte jusqu'à sainte Pudentienne, quelques personnes ont pensé à sainte Félicité et à ses sept fils. M. de Rossi n'a-t-il pas cru la deviner dans l'orante représentée avec quelques autres personnages sur une médaille de dévotion bien postérieure en date[1] ? On sait l'histoire de cette famille, telle du moins que nous

---

1. *Bull. di Arch. crist.*, 1869, p. 45. — Voir aussi notre planche XCIII, n° 3.

la racontent les *Actes de leur martyre*, confirmés en quelques points par de récentes découvertes : sous l'un des Antonins (peut-être sous Marc-Aurèle, vers 182), une sédition s'éleva contre les chrétiens; on disait les dieux courroucés à cause d'eux. On livra à la fureur aveugle de la plèbe païenne une veuve supposée de famille patricienne, qui s'était fait remarquer par sa piété. Le préfet Publius (probablement Salvius Julianus) remit le procès et l'exécution à différents juges, afin peut-être que les païens de divers quartiers fussent apaisés par ces supplices.

Ainsi les divers membres de la famille ont dû être martyrisés séparément. Nous retrouverons Januarius au cimetière de Prétextat; Silanus fut supplicié seul, Alexandre, Vitalis et Martialis ensemble, Félix et Philippe ensemble, et la mère après eux tous. Cette histoire semble renouvelée des Macchabées. Il n'était pas dans les usages romains de déférer les diverses parties d'un même jugement à différents juges. Le calcul barbare d'organiser des supplices par quartiers convient peu au caractère de Marc-Aurèle. D'autre part, l'interrogatoire des martyrs, relaté par les *Actes de sainte Félicité,* est plein de vraisemblance et de grandeur. Il y a certainement une base vraie à cette touchante histoire. On croit qu'elle est confirmée par ce fait que les calendriers et les livres liturgiques placent en des lieux différents la sépulture de ces héros de la foi; peut-être l'auteur a-t-il réuni en un seul récit des martyrologes distincts et successifs. Quoi qu'il en soit, on a conservé le texte, sinon le marbre, des inscriptions qu'à tous ces confesseurs, sauf à Silanus, fit plus tard le pape Damase. Or, par ces documents de la 2[e] moitié du IV[e] siècle, Martial, Vital, Alexandre, sont indiqués comme ensevelis dans le cimetière dit *Jordanorum,* Silanus dans celui de Maxime, Janvier dans celui de Prétextat, Félix et Philippe dans celui de Priscille. Quant à la mère, elle fut déposée avec Silanus *in Maximi*, et c'est pour cela que le cimetière de Maxime porte le nom de Félicité, désignation confirmée par la découverte, à un demi-mille de la ville, à droite sur la voie Salaria, près des lieux où en 1785 encore existaient les restes d'un oratoire, d'un fragment d'inscription disant AT SANCTA FEL..... *ad Sanctam Felicitatem*[1]. Si, au lieu d'être ensevelie à quelques pas de la ville, la mère de Félix et de Philippe l'eût été au cimetière de Priscille, nous hésiterions moins sur le sens à attribuer aux peintures qui nous occupent. Nous dirions : elles représentent l'accueil fait par ses fils à la mère martyre qu'ils avaient devancée dans les tabernacles éternels. Deux d'entre eux semblent même la couronner; le troisième, qui se tient auprès de la porte de ce tabernacle, ne pourrait-il pas être le plus jeune des sept, Silanus, déjà glorifié à part dans son martyre?

Il y a des objections à cet essai d'application historique. Est-il probable que cette représentation ait été faite dans le cimetière de sainte Priscille, sur les murs du caveau de Félix et de Philippe, bien que la mère et le plus jeune des frères aient été inhumés à quelque distance sur la même voie Salaria? Est-ce là une supposition bien admissible? Sans doute l'artiste pouvait avoir été frappé de cette succession de supplices terminés par celui de la mère de famille, et avoir pensé à représenter l'accueil que les deux victimes enterrées là auront dû faire à leur mère Félicité dans le royaume des cieux; aucune indication précise ne s'oppose à cette hypothèse; mais dans les sépultures anciennes, et jusqu'au V[e] siècle, il ne nous souvient pas d'avoir vu représenter personnellement des individus qui fussent ensevelis ailleurs que dans le sépulcre où on les figurait. Ce n'est pas aux époques primitives que l'on peignait individuellement tels ou tels saints sur des tombes qui n'étaient pas les leurs. On n'invoquait pas encore les morts à l'époque de notre peinture. Néanmoins nous devons constater que déjà au II[e] siècle semble

1. Voir *Bull. d. Arch. crist.*, 1863, p. 19 et suiv.

avoir existé la pensée plus ou moins claire de relations spirituelles entre les morts et les vivants. Cette conception s'est établie assez tôt dans l'Église pour que nous puissions admettre qu'à la fin de ce siècle on n'eût pas cru les deux martyrs Philippe et Félix désintéressés de la fin glorieuse de leur mère. Seulement une telle représentation est en dehors des usages que l'on connaît de ces temps reculés. On pourrait aussi faire des rapprochements entre notre crypte et celle de saint Janvier, l'aîné des fils de Sainte-Félicité[1], dont la date est moins difficile à préciser. Des deux côtés, absence de *loculi,* les sarcophages se mettant dans des niches ou sous la voûte; des deux côtés, de belles peintures. Assurément sous Marc-Aurèle on était capable encore de peindre ou de dessiner de belles choses. La volute de feuillages en stuc qu'on voit dans notre crypte n'est pas essentiellement différente des stucs blancs qu'on admire dans les tombeaux de la voie Latine, et qui sont à peu près du même temps. Les charmantes fresques du caveau de saint Janvier, dans le cimetière de Prétextat, sont peu inférieures à celles que nous admirons ici. Le style en est moins noble, la facture n'en est guère moins élégante. Si l'on y remarque moins de simplicité, cette différence peut provenir de la diversité des talents comme de celle des mains. Néanmoins nous ne sommes en cela que dans le domaine des hypothèses; peut-être est-ce un tort de chercher des noms fameux à toute tombe élégante qu'on vient à découvrir. Une interprétation analogue pourrait convenir à n'importe quelle famille chrétienne inhumée en ces lieux.

Le P. Garrucci, dans sa *Storia dell' Arte,* donne de ces peintures une explication toute différente. Il affirme d'abord qu'à tort MM. Perret et Martigny ont cru voir dans l'une d'elles[2] un couronnement de l'orante par Dieu le Père et Dieu le Fils, sous la figure de deux jeunes gens, puisqu'on ne peut prouver l'existence d'une couronne sur la tête de cette femme; dans les usages antiques, le couronnement ne se faisait que par une main sortie des nues. Il serait sans exemple que Dieu sous figure humaine eût couronné une martyre. Ce n'est pas un ange non plus qui décernerait cette gloire, du moins nous n'avons jamais rien vu de pareil. Le personnage de droite ouvre la bouche et crie fort, ce qui ne s'accorde pas avec la sérénité divine. Celui qui semble couronner n'est pas le Christ, car on croît reconnaître plus loin le même personnage en prière : or Jésus n'est jamais représenté dans cette attitude. Le P. Garrucci ajoute que ces deux figures ne peuvent être le Père et le Fils réunis, car, le Saint-Esprit étant omis, il y aurait presque hérésie à l'avoir exclu d'un acte aussi solennel que la récompense éternelle.

Pour le savant père jésuite, la chaste Susanne serait l'héroïne de cette représentation. En relisant attentivement l'histoire de Susanne, on pourrait y retrouver des détails qui ne sont pas sans quelque concordance avec notre peinture. Dans son épreuve, elle résisterait par la prière adressée à Dieu, tandis que le Christ la regarderait pour soutenir son courage et sa vertu. Au fond du tableau se devinerait la demeure de la sainte femme, dans l'esquisse d'une tente (fig. 1). Plus loin, les juges coupables la saisiraient violemment en criant fort contre elle, suivant le verset 24 du livre de Susanne; un arbre (le lentisque ou le chêne vert sous lequel ils l'avaient accusée d'avoir péché) indiquerait le jardin où ils s'étaient élevés contre elle. L'acte de poser leur main sur la tête de l'accusée s'expliquerait par l'usage juif qui formulait les accusations par ce geste (verset 34). Elle-même regarderait toujours vers le ciel, en pleurant, mais avec un cœur confiant au Seigneur. Enfin, la base de monument qui se distingue vaguement dans l'original, nullement dans notre planche, à gauche de la figure 2, serait une allusion à la tombe où les

1. Voir planche XIV. — 2. Celle que notre planche ne donne pas.

coupables ont dû être jetés après leur condamnation. C'est là qu'ils seraient couchés, tandis que Susanne et son mari se tiendraient en prière, louant Dieu. Ce dernier épisode serait représenté par l'orant et l'orante de notre figure 2. Susanne est vêtue dans nos fresques, mais le texte original ne dit pas que Susanne fût encore déshabillée, et d'ailleurs la décence chrétienne, si rigoureusement observée dans toutes les peintures des catacombes, exigerait cette réserve. Il faut avouer que cette ingénieuse interprétation n'est pas sans quelque vraisemblance, et qu'elle supporte la comparaison avec les autres essais d'explication. N'est-il pas étrange qu'à propos d'une peinture si simple et si belle, des versions tellement différentes puissent être également produites avec quelque raison, et que le jugement des savants puisse hésiter sur le choix?

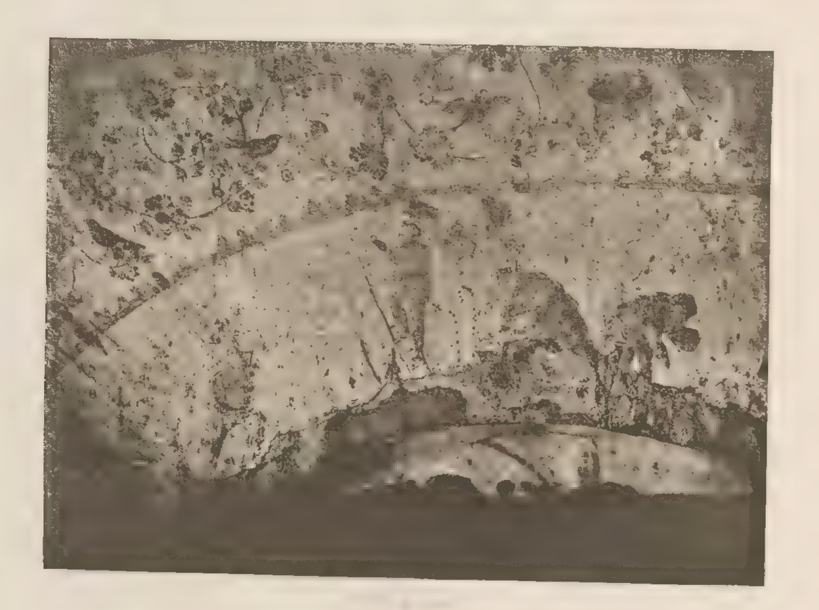
Le chapitre qui constitue le livre de Susanne est ajouté, comme XIIIe, au livre du prophète Daniel. C'est un apocryphe joint à la version des Septante. De l'avis de tous, il n'existe qu'en grec et n'a pas sa place dans le texte hébreu. Qu'il soit antérieur ou postérieur à l'ère chrétienne, il a pu être connu des chrétiens du IIe siècle. Il existait de leur temps, puisqu'on en trouve des citations dans Ignace. On sait qu'Origène soutenait l'authenticité de l'histoire de Susanne contre Africanus, philosophe converti. Ainsi l'hypothèse du P. Garrucci n'est pas sans quelque fondement. Il est vrai que les confrontations sont rares. Les sculptures tardives dans lesquelles on a cru voir Susanne représentent au contraire une orante entre Pierre et Paul; mais le sujet n'est pas absolument inconnu à l'iconographie chrétienne. Un exemple indubitable de cette représentation nous est fourni par la cassette d'ivoire bien connue qu'a publiée Odorici [1]. Susanne y est nettement figurée en prière, entre deux arbres de son jardin derrière lesquels sont cachés deux personnages, mains tendues de son côté. Un peu plus loin, elle est accusée par eux devant le tribunal de Daniel. Et, comme pour mieux indiquer la portée de cette allusion aux persécutions, Daniel lui-même apparaît victorieux entre ses lions. On a encore un exemple de Susanne représentée sous la figure d'une orante. La curieuse tasse de verre découverte en Albanie, et publiée par M. de Rossi [2], porte, entre autres légendes : SUSANA DE FALSO CRIMINE..... Susanne d'un faux crime (accusée).

Surtout l'on connaît le marbre du Musée d'Arles où elle se montre entre ses deux ennemis au jardin, puis devant le tribunal, tandis qu'un peu plus loin les deux coupables sont lapidés [3]. Enfin les catacombes ont fourni l'image d'une brebis entre des loups. Sur la tête de la première est le nom de Susanne; au-dessus d'un des seconds, le mot *senioris* (pour *seniores*). Ce détail a été publié par Perret [4]. Il n'est pas non plus improbable que, de bonne heure, les chrétiens aient cherché dans l'histoire apocryphe de Susanne des concordances avec la position de l'Église, ou simplement de l'âme chrétienne en temps de persécution. N'était-elle pas aussi tentée, calomniée, jugée à tort, condamnée, puis délivrée par la seule puissance de sa foi et de la prière?

Malgré ces rapprochements ingénieux, qui rendent un compte assez exact des détails, nous pencherions volontiers pour l'interprétation la plus simple, celle d'une défunte accueillie au royaume des cieux par les amis qui l'avaient devancée. C'est le sens du *consortium sanctorum*, de la société des élus, où les chrétiens du temps espéraient entrer après leur mort, où dès lors ils pensaient que leurs défunts étaient arrivés, où plus tard ils prièrent Dieu de les faire entrer.

1. *Antiquités de Brescia*, pl. V, fig. 11.
2. *Bull. di Arch. crist.*, 1874, tav. XI. On a pu l'étudier à l'Exposition universelle de Paris (1878), dans la collection Basilewski.
3. Voyez M. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*.
4. Voyez *Catac. de Rome*, vol. I, pl. 78.





CHAPITRE XIV

Le Caveau de saint Janvier.

Notre planche XIV est gravée d'après un dessin du *Bullettino di Archeologia cristiana* de M. de Rossi, et d'après une photographie prise au magnésium sur fresque originale.

§ 1er. Le Caveau et ses antiques fresques.

Dans le cimetière de Prétextat, entre autres cryptes d'époques fort reculées, nous en trouvons une qu'une inscription damasienne, trouvée dans le voisinage, semble désigner comme tombeau de Januarius, l'aîné des fils de sainte Félicité, martyrisé en 162[1]. C'est un caveau à voûtes élevées, sans arcosolia, les sarcophages devant être déposés sur le pavé; le portail d'entrée est en belle maçonnerie de briques, rouges aux pilastres, jaunes dans les panneaux, avec des frontons en terre cuite. On dit que cette crypte servit de substruction à la maison de la noble matrone Armenia, que les actes de saint Urbain appelaient sainte Marmenia, et qui donna asile aux dépouilles des martyrs. Cette façade souterraine rappelle celle de l'ambulacre de Domitilla. C'est un exemple rare dont on ne retrouve guère d'analogue qu'au cimetière de Priscille, dans la salle dite grecque. Ce luxe bizarre d'architecture et de maçonneries souterraines s'explique soit par la force des habitudes prises à ciel ouvert, soit par l'inexpérience où l'on était encore des excavations, soit et surtout par la mauvaise qualité du tuf qui est très-friable dans la catacombe de Prétextat. Nous avons vu le portique de briqueterie de Domitilla, bâti sur le flanc d'une colline; voici les portiques souterrains de saint Prétextat ou de sainte Priscille : transition logique. Pendant longtemps on dut craindre que les voûtes de tuf ne s'écroulassent si l'on creusait de larges caveaux sans les maçonner. L'expérience seule prouva combien il était facile et sûr de perforer indéfiniment les couches volcaniques. Elle enseigna de plus à mieux choisir celles qu'on pouvait percer sans crainte. Ici les stucs, composés de poudre de marbre blanc, révèlent un temps reculé, et toute l'architecture reporte l'esprit vers le IIe siècle. Les peintures donnent une indication correspondante. En effet, la voûte est peinte de quatre rangs de guirlandes assez légères; dans les feuillages reposent des nids, se jouent des oiseaux; quelques vases, quelques paniers ici et là; des rinceaux charmants, des corbeilles de fleurs. La frise au-dessous représente des génies qui font la moisson, d'autres qui font la vendange. Les feuillages ne sont pas tous ceux de la vigne, il y en a d'oliviers, d'autres disent de lauriers; il y a des roses aussi : traduction évidente des quatre saisons et des quatre âges : les fleurs sont le printemps de la vie; voici les épis de l'été; les fruits de l'automne apparaissent dans les vendanges; la cueillette des olives, à laquelle sont si occupés des génies dont les uns grimpent à l'échelle, tandis que d'autres ramassent par terre, est un travail qui se fait l'hiver sous le ciel du midi; ou, si l'on préfère y voir des lauriers toujours verts, même dans la saison glacée, on peut croire qu'ils appellent l'attention sur la victoire dernière qui couronne la vie du chrétien et qui ne se flétrira pas. Si l'on voulait transporter cette allégorie dans l'autre monde, il faudrait y deviner

1. Voir notre planche XXXI, figure 8.

une description de cette existence si souvent souhaitée dès la même époque[1], où le labeur sera une joyeuse occupation, où les réjouissantes richesses de toutes les époques de la vie actuelle se dérouleront dans les cercles de l'éternité. La vie à venir se présentait-elle aux chrétiens du temps sous des images plus métaphysiques? Y voyaient-ils autre chose que le renouvellement de leur jeunesse au siècle des siècles? Ainsi tout cela pouvait bien n'être qu'une allégorie sans prétention religieuse bien accentuée, sans portée symbolique bien précise.

Néanmoins, des applications bibliques ont été essayées; la parabole de la moisson faite par les anges de Dieu est assez connue; mais il est bon de remarquer que les anges moissonneurs sont encore figurés sous l'apparence de petits génies parfois ailés, presque d'amours à l'antique. Ce n'est qu'à l'époque byzantine qu'on commença à peindre des anges adultes, aux grandes ailes, aux riches vêtements. Ceux-ci sont nus ou peu s'en faut; ils travaillent gaiement à leur œuvre; ils n'ont pas l'air de songer le moins du monde à jouer le rôle de protecteurs; ils ne furent jamais des gardiens; mais on n'a pas non plus l'idée de se garder d'eux, malgré l'espièglerie capricieuse de leurs jeux[2]. En général, ils ressemblent à l'innocence empressée, fantaisiste; ils courent, sautent ou voltigent; surtout quand ils font la vendange, ils grimpent adroitement aux échelles pour cueillir le raisin; ils l'entassent dans des corbeilles, ils le portent fièrement en attendant de le presser sous leurs pieds pour en exprimer le jus, ou de l'écraser sous le pressoir à vis. La voûte du caveau de Januarius est la continuation, comme sujet, de celle de l'ambulacre de Domitilla. Dans celui-ci, une simple guirlande de vignes, très-dégagée, très-légère, où se jouent des oiseaux, la vigne du Seigneur, peut-être, abritant les âmes; rien de plus, à moins qu'on ne veuille dire que l'Église a porté des fruits que les anges de Dieu sont chargés de cueillir. Ici, cinquante ans plus tard, à ce qu'on peut supposer, la fantaisie de l'artiste ne complète pas encore l'allégorie; les génies ne multiplient pas leurs fonctions. Nous les verrons ailleurs exprimant le jus de la vigne pour désaltérer les âmes; c'est de la grappe que viendra le vin sacré, l'eucharistie. Pour le moment il ne s'agit que de la cueillette. Peut-être le Seigneur a-t-il voulu simplement s'assurer si sa vigne a porté ses fruits, comme il a voulu s'assurer si sa moisson a été abondante; la parabole des vendanges complète celle de la moisson. Précisons pourtant : la similitude biblique est toute autre, et ne comporte pas les fantaisies dont les artistes l'ont enjolivée dans la vigne de Domitille et dans celle de Prétextat. En effet, dans la parabole que Jésus a prononcée[3], il s'agit non d'anges faisant la cueillette ou tirant le jus du pressoir, mais d'ouvriers enrôlés, pendant la vie de ce monde, à diverses heures du jour, pour aller péniblement travailler dans la vigne du Seigneur, thème fort différent, en vérité. Il est vrai que la parabole si simple et si expressive de Jésus a été compliquée par les commentaires des Pères de l'Église, et nous ne devons pas nous en étonner, mais nous ne saurions comment transformer tous les petits génies de nos fresques en de rudes travailleurs salariés. Ce salaire qui est le nœud de l'argumentation du Sauveur, il consiste en deniers que nos petits amours d'anges seraient assez embarrassés d'empocher, nus comme ils sont. M. Le Blant, si exact d'ordinaire, ne se serait-il pas trompé en confondant la parabole évangélique avec celle des artistes des catacombes[4]? Tout au plus pourrait-on croire que les travailleurs chrétiens sont devenus anges

1. Ζησῆς ἐν Θεῳ, disaient les épitaphes.

2. Nous regrettons de ne pouvoir donner le dessin des quatre faces du plafond voûté. Mais il y a d'autres exemples (Voir pl. XVI, XXI, XLIV, etc.). Dans un sarcophage de Saint-Jean-de-Latran, ils se livrent au plaisir peu chrétien de la chasse (IVe siècle); dans celui du pape Zozime (Ve siècle), à saint Laurent hors des murs, ils chevauchent sur des cygnes et sur des tigres.

3 Matth., XX, 1-17.

4. Voyez *Revue Archéologique de Paris*, 1865.

de Dieu et recueillent le fruit de leurs œuvres. Un autre rapprochement peut être imaginé : si les anges du Seigneur travaillent, à plus forte raison les chrétiens dans ce monde.

§ 2. Un Remaniement tardif.

La voûte avec ses décorations fantaisistes n'est pas la partie la plus importante du caveau de saint Janvier, au point de vue de l'histoire du dogme. Au-dessous, dans les arcs de cercle fort endommagés par des remaniements anciens et par des restaurations modernes, on devine l'image d'un bon berger au milieu d'un jardin touffu. Il porte une brebis sur ses épaules, tandis que d'autres se tiennent à ses pieds. Le style en est assez pur, autant qu'on en peut juger, sans atteindre pourtant aux élégances de l'âge classique. La partie moyenne de cette figure a du reste été retranchée par le creusement d'un *locus* à travers la paroi, et c'est cette circonstance qui va donner lieu à une série d'observations. Dans le mortier frais qui a dû servir à clore ce *locus*, une inscription a été gravée hâtivement par le maçon, à ce qu'il semble. M. de Rossi y a lu cette invocation aux saints, malheureusement tronquée. ....AI REFRIGERI IANVARIVS, AGATOPVS, FELICISS... MARTYRES. Aujourd'hui il n'en reste plus guère que le nom IANVARIVS; le REFRIGERI a disparu complétement sous les réparations que nous avons vu exécuter à notre dernière visite. Nous avouons n'avoir pas su remarquer le graphite, avant que le maçon y eût passé. Mais il faut admettre que la commission d'archéologie sacrée a bien lu, et qu'il convient de traduire : « Que Janvier, Agapit et Felicissime rafraîchissent (l'âme de) ....AI. »

Quand cette ligne a-t-elle été tracée? Le *locus* qui la portait a certainement été fait à une époque de dévotion ardente, lors des recrudescences de zèle pour les tombeaux des martyrs. Cela se produisit vers 370; nous croyons en avoir observé des exemples datant du Ve siècle. M. de Rossi lui-même nous apprend[1] qu'au cimetière de Prétextat il y a des tombes et des peintures murales des environs de cette dernière date. Alors, en effet, pour reposer plus près des tombes des martyrs, des fervents égarés les mutilèrent sans scrupule, y faisant creuser leurs propres fosses, achetant à prix d'or ces emplacements aux grossiers fossoyeurs du temps. C'est par suite d'un de ces remaniements que l'image du bon berger fut tronquée et que, dans le mortier frais qui servit à sceller le marbre de la nouvelle tombe, on inscrivit une invocation à des saints. C'est donc un fait tardif et qui convient mieux à l'an 400 qu'à l'an 300. Néanmoins, à cause du mot *refrigerare* que contient ce graphite, nous en renvoyons l'examen à la date de 291, chapitre XXXIII, où nous retrouverons ce verbe sous forme de vœu adressé à Dieu, et non, comme ici, à des saints. Il a dû s'écouler un assez long temps entre ces deux nuances dissemblables de la foi religieuse. Mais la coutume d'invoquer les saints, au IVe siècle, est indubitable, et nous renvoyons le lecteur aux inscriptions damasiennes, et à quelques autres qui n'en portent que trop la preuve irrécusable[2]. Disons seulement ici que l'argumentation de M. de Rossi[3] ne nous a pu convaincre qu'il y eût là une trace de l'époque des persécutions. Sans doute les inscriptions des temps de Constantin et de l'âge qui a suivi sont souvent prolixes et emphatiques. Mais elles ne le sont pourtant pas toutes; et d'ailleurs celle-ci n'est pas brève : elle invoque trois saints à la fois. Ajoutons que ce n'est pas une épitaphe proprement dite, mais

1. *Bull. di Arch. crist.*, 1870, p. 47.
2. Voyez planche LXI, LXII, LXXI, LXXII.
3. *Bull. di Arch. crist.*, 1863, p. 5.

un graphite : or les graphites pieux, en aucun temps, n'ont été autre chose que des exclamations, des vœux, des actes de foi exprimés en deux ou trois mots. Nous commentons ici l'un des plus longs graphites connus. Il a été fait par un ignorant fossoyeur, qui même altérait le nom d'Agapitus jusqu'à en faire Agatopus. Son invocation ne peut faire autorité, ni être considérée comme expression de la *foi de l'Église,* mais simplement d'une superstition populaire. Les noms des trois saints sont, il est vrai, écrits sans l'épithète de *sancti* ni de *domini*, mais que de cas semblables, même au Ve siècle ! Nous croyons qu'il en est ainsi dans la majorité des exemples de cette époque, et que cet indice n'est pas la preuve d'une antiquité plus grande. M. de Rossi déclare n'avoir pas trouvé le verbe *refrigerare* dans les épitaphes datées après l'avénement de Constantin; mais nous ne saurions oublier l'inscription n° 12 de la planche LXXI, qu'il a classée lui-même, et qui porte le monogramme constantinien. Nous la lisons dans un verre doré, à côté du même signe et sous forme d'exclamation : SEMPER REFRIGERIS IN PACE DEI [1]. L'expression *refrigerare* appartenait donc aussi au IVe siècle, quoiqu'elle y fût moins usitée qu'au IIIe. Enfin, il est peu probable qu'une crypte aussi auguste et des peintures aussi précieuses aient été entamées par dévotion avant la décadence, violées avant les ferveurs aveugles du IVe siècle tout au plus tôt, les autres exemples de remaniements semblables reportant toujours aux environs de ce Ve siècle, où les écrits des Augustin et des Ambroise peuvent, en effet, être cités avec Paulin de Nola, en faveur des prières adressées aux morts. De plus, n'oublions pas que les diacres de Sixte II, qui sont invoqués dans notre crypte, sont morts dans la deuxième moitié du IIIe siècle. Est-il probable qu'on leur eût voué un culte officiel aussitôt après leur supplice?

Quels sont ces trois martyrs : Janvier, Agapet, Felicissime, dont les noms ont été trouvés par M. de Rossi sur ce graphite creusé dans la chaux fraîche? On croit que le premier était l'aîné des sept fils de sainte Félicité, dont des martyrologes plus ou moins authentiques nous ont gardé le souvenir. Nous avons dit au chapitre XIII que cette chrétienne passe pour avoir été mise à mort, avec ses sept fils, sous l'un des Antonins. M. de Rossi croit que ce fut sous Marc-Aurèle. M. Aubé [2] pense que les probabilités amènent à Septime Sévère ou à Caracalla, brutaux personnages seuls capables d'ordonner une pareille succession de supplices. La variante nous importe peu, n'étant que de quelques années et les deux règnes pouvant concorder avec le style du caveau. Le saint Janvier mentionné ici ne doit pas être confondu avec celui de Naples. Il ne fut pas inscrit au calendrier. On le mit à mort avant son frère, et à part, ce qui expliquerait que son tombeau est isolé, et que l'inscription damasienne trouvée près de sa tombe ne mentionne que lui. M. de Rossi suppose que les supplices auraient été ordonnés par le préfet Publius Salvius Julianus en 162. Cette date assignée à la mort de saint Janvier concorde en effet avec le style de son tombeau qui offre cette particularité de n'être pas taillé dans le tuf seulement, mais bâti sous terre ; il est de cette belle maçonnerie de briques, aux joints serrés, dont un point de comparaison nous est fourni par le temple voisin, dit de Bacchus, aujourd'hui église de Saint-Urbain, lequel pourrait bien n'être qu'un édifice construit dans ces régions par Hercule Atticus, le maître de Marc-Aurèle, peut-être en l'honneur de sa femme Annia Regilla, de 161 à 175. Or c'est précisément l'époque où, la persécution ayant cessé, il serait devenu possible d'ornementer les tombes chrétiennes. Les mêmes ouvriers auraient pu ainsi travailler à des monuments païens et à la tombe d'un martyr. Quand on rapprocherait la date jusqu'à Septime Sévère, on se retrouverait encore dans un règne où les arts décoratifs reçurent une dernière

1. Garrucci, *Vetri.*, tav. xx, 6. — 2. Rapport lu à l'Académie des inscriptions en 1875.







impulsion, avant de tomber dans la décadence. Il ne faudrait pas croire que le sépulcre de Janvier fût un caveau utilisé précédemment et pour d'autres, car les fresques en sont faites sur les stucs primitifs peints une seule fois; les sujets en sont bien chrétiens, nous venons de le voir; au reste ce n'est pas le seul édifice de ce genre qui existe dans la catacombe de Prétextat. On y trouve d'autres frontons de briques et des pilastres de marbre noblement travaillés. Quant à Agapet et à Félicissime, M. de Rossi démontre clairement [1] qu'ils ont été les diacres non d'Étienne, mais de Sixte II, martyrisé dans un cimetière. Ils ont dû être mis à mort avec leur évêque et ensevelis à Prétextat, tandis que Sixte fut déposé dans la crypte papale, à la catacombe de Calliste. On vient de découvrir des graphites portant le nom de ces deux diacres sur un fragment de marbre qu'on croit avoir fait partie de l'arcosolium de leur tombe. M. de Rossi pense que leur sépulture fut ornementée de colonnes de marbre et de porphyre, dont on a trouvé des fragments en des fouilles plus récentes [2]. Elle dut être décorée d'une façade souterraine en marbre. Au temps des pèlerinages on agrandit la galerie en face du monument, et on lui donna une forme absidale revêtue de stucs grossiers, comme il convenait à ces temps de décadence. Il reste des incertitudes sur l'attribution à cette sépulture du fragment d'épitaphe : .....VS MARTYS, qu'on a découvert dans les ruines de ce portique, et qu'on n'est pas à même de compléter.

CHAPITRE XV

Marie au cimetière de Priscille.

Notre planche XV est gravée d'après deux copies de fresques et d'après une photographie de l'original. La figure 1, exécutée sur copie, indique l'ensemble d'un tombeau. La figure 2 donne un détail de ce tombeau, pris au magnésium sur l'original. La figure 3 est une reproduction du même détail d'après copie, plus nette, mais naturellement moins fidèle [3].

Quelle est la personne représentée par notre planche? Est-ce bien une madone? Ne serait-ce pas plutôt une mère, la Marie historique des Évangiles, gracieuse et sans prétentions, inclinée sur son fils dont elle se préoccupe uniquement? Si la photographie indistincte qu'on en a pu obtenir par une lumière artificielle, même aidée de la copie qu'on a essayé d'en faire au pinceau, pouvait laisser deviner la moitié de ce que donne l'original, on serait frappé du naturel des poses, de la vérité des expressions, de ce qu'il y a de profondément humain dans les physionomies. L'artiste ne fut certes pas inspiré par la tradition hiératique qui prédomina dans les âges byzantins. Ce n'est ni la mère de Dieu (suivant une dénomination bien postérieure), ni l'adorée du temps d'obscurcissement spirituel, ni surtout l'immaculée des jours actuels, qu'il eut présente à l'esprit. Dans sa pieuse pensée, il vit surtout le récit biblique, Marie soignant le nouveau-né. Celui-ci semble nu comme dans les peintures modernes, contrairement aux façons de le représenter pendant les âges intermédiaires. Il n'a rien de la raideur byzantine ni de la prétention peu enfantine des images où on lui prête un rôle actif. Nous sommes à l'époque classique, où la vérité n'a pas été obscurcie par les traditions ni les légendes. C'est l'inspiration artis-

1. *Roma sott.*, t. II, p. 92 et suiv.
2. *Bull. di Arch. crist.*, 1870, p. 44; 1872, p. 77; 1874, p. 34.
3. Voyez de Rossi, *Imagines selectæ Deiparæ Virginis.*

tique que retrouva Raphaël aux jours de la Renaissance; et, de fait, il n'est personne qui, étant familier avec les œuvres du grand peintre, et notamment avec l'une de celles que posséde le Musée de Naples, n'en reconnaisse comme l'idée première dans la fresque du cimetière de sainte Priscille, qu'il n'avait pas vue. Ainsi les deux âges classiques se donnent la main. Nous sommes évidemment ici sur les confins de la belle époque de l'art. C'est probablement dans le second siècle qu'il faut placer cette charmante création. M. de Rossi ne croit pas qu'elle ait pu être produite après les 150 premières années de l'ère chrétienne; il incline même pour les premiers lustres de ce siècle. C'est peut-être beaucoup affirmer, car, si cette présomption est appuyée par la belle épigraphie des inscriptions trouvées dans le voisinage, d'autre part l'architecture de la tombe ne reporte pas l'esprit vers les premiers essais de sépulture dans les Catacombes. Ici nous ne sommes plus dans ces cryptes primitives où les fossoyeurs ne creusaient pas de *loci;* au lieu de sarcophages au-dessous de nos peintures, nous avons des *loculi* pressés, tout comme au III[e] siècle. Des exemples de sépultures de ce genre tout spécial pouvaient se produire au II[e] siècle, nous en conviendrons volontiers, mais ce détail n'est pas un indice d'antiquité. Si nous voulions oublier la façon classique dont le sujet est traité, ce n'est certes pas l'architecture ou plutôt l'absence d'architecture de la tombe qui nous ferait penser à un temps reculé. Mais pour ceux qui tiennent compte des traditions qui font remonter très-haut le cimetière de sainte Priscille, et donnent à cette sainte pour fils Pudens, le prétendu disciple des apôtres, que Bosio dit même y avoir été enseveli avec ses filles, sainte Pudentienne et sainte Praxède; pour ceux qui ont égard enfin au caractère vraiment antique de quelques épitaphes de ce cimetière, nous comprenons qu'ils trouvent une confirmation de leur foi dans le témoignage des yeux; l'impression produite par l'élégance de la peinture ne fait que la corroborer. On trouve dans cette catacombe bien des débris de sculptures païennes, comme dans les primitives. Pourtant il ne suffit pas qu'une portion d'un cimetière donne des signes d'antiquité pour que toutes les autres parties soient forcément aussi anciennes. Dans le voisinage de cette fresque, il y a des cubicula d'un bon style, fort classique; mais il y en a aussi d'autres très-grossiers, par exemple celui qui représente Jonas et des paons. Il y a même des caveaux ornementés de colonnes aux angles, ce qui reporte l'esprit vers le IV[e] siècle. La peinture qui nous occupe pourrait bien être classée à un âge intermédiaire.

Mais achevons la description de la tombe : notre Marie n'est pas l'unique peinture qui s'y trouve. Elle n'est même qu'un détail dans l'ornementation générale. Parmi les débris de fresques effacées, brisées même, qui l'avoisinent, on distingue (fig. 1), entre deux loculi, de grands oliviers portant fruit, un bon berger avec deux brebis qui le regardent, et plus bas quelques figures debout dont celle de droite a le bras levé. Est-ce un Moïse au rocher, est-ce un Jésus au tombeau de Lazare? A gauche, une orante et deux figures brisées qui étaient peut-être dans la même attitude. Le bon berger fut modelé en relief avec du stuc, ce qui nous reporte à cette belle époque où l'ornementation ne craignait pas d'imiter les bas-reliefs, où les peintres empruntaient à la sculpture ou au moulage une partie de leurs ressources pour doubler leurs effets. Le stuc dont nous parlons est d'une composition blanche dans laquelle on croit qu'il entrait du marbre concassé. Ce détail a son importance, puisqu'on sait d'ailleurs que c'est surtout vers le II[e] siècle qu'on utilisa de tels matériaux. La façon dont le bon berger est ici traité lui donne quelque ressemblance avec celui du caveau de saint Janvier[1]. Si celui-ci est une simple peinture, tandis que

1. Voyez planche XIV.

l'autre est un relief de stuc peint, tous les deux pourtant sont entourés de branches d'arbres, abris du bercail ou du paradis. La conception est la même dans les deux cas; or, le caveau de saint Janvier est postérieur à 162. De même que dans ce dernier, ici la multiplicité des sujets groupés dans un petit espace, et la surcharge de l'ornementation, des feuillages et des lignes d'encadrement, laissant peu de vides, peu de blancs, nous indiquent plutôt la fin de ce siècle que le commencement. L'artiste s'était écarté de la simplicité primitive et n'isolait plus les peintures dans des panneaux intentionnellement tracés et réservés aux sujets essentiels. Mais la bonne tradition du dessin n'était pas encore perdue. Elle l'était si peu que ces chefs-d'œuvre pouvaient se produire sur des murailles évidemment peu préparées. Ici la fresque est jetée négligemment sur un plafond qu'on ne s'était pas donné la peine de redresser complétement. L'emplacement dut être primitivement très-étroit; un examen attentif des lieux nous a amené à soupçonner que l'ambulacre a été postérieurement élargi en cet endroit. Ainsi ces belles peintures étaient jetées comme dans un coin, sans prétention aucune à être vues. Cette absence d'apparat jointe à un si facile talent d'exécution doit faire penser à une époque reculée où l'art coûtait peu, étant le pain quotidien de tous. D'autre part, sur l'épaule du bon berger, nous avons cru entrevoir non une brebis, mais un petit bouc, aux cornes allongées et fines très-distinctes de celles des moutons. Si cette observation est exacte, elle nous reporterait peut-être au IIIe siècle, au milieu des luttes de l'Église qui admettait le retour au bercail des relaps (des boucs), contre les montanistes qui ne voulaient pas admettre que Jésus reçût en grâce d'autres que les fidèles (les brebis). Mais cette indication est trop vague pour nous permettre une affirmation de ce genre. Nous maintenons donc que ces peintures ont pu être faites au IIe siècle, sans préciser autrement, et sans nier qu'elles puissent être du commencement du IIIe.

Revenons à notre Marie. Autant qu'on peut le distinguer malgré les dégradations, elle semble avoir les bras nus, sortant de sa tunique à manches courtes; mais elle est *voilée* comme toutes les matrones chrétiennes, portant une courte draperie qui ne cache en rien sa figure. Elle n'occupe pas encore la *cathedra* d'honneur qu'on lui donnera plus tard; elle est assise, nul n'a l'air de porter son attention sur elle; le personnage qui est en face, debout, semble tenir un livre (*volumen*) dans la main gauche, tandis que sa droite montre quelque chose du doigt, à savoir l'étoile du Christ qui brilla au ciel. Quel est ce personnage? On ne doit pas le prendre pour Joseph. Pas un seul exemple certain, en aucun âge des catacombes, ne nous révèle clairement la présence de celui-ci, dans la peinture tout au moins. Le P. Garrucci, à propos d'un sujet du même genre, mais plus tardif, s'exprime comme suit : *Non abbiamo ancora alcun dipinto di prima età il quale rappresenti la natività del Signore* : « Nous n'avons encore aucune peinture d'âge primitif qui représente la nativité du Seigneur. » Il en conclut que ce qui est exprimé dans les sujets de ce genre, c'est l'entrée des païens dans l'Église ou l'annonce de ce grand fait par quelque grand prophète. Ici évidemment il s'agit d'un prophète. Qu'il indique l'étoile, comme le veut M. de Rossi, ou qu'il soit en train de discourir, comme le devine le P. Garrucci au mouvement de ses doigts, il n'a rien de commun avec l'humble Joseph. A propos d'une famille d'orants dessinés par Bottari, et qu'il avait pris pour Joseph, Marie et Jésus, le révérend père reconnaît son erreur, Jésus n'étant jamais figuré en orant. Il ajoute : *Les saintes familles sont d'invention moderne*[1]. En 1865, M. de Rossi écrivait « qu'il *lui semblait* avoir reconnu le groupe d'une sainte famille dans le cimetière de Priscille; » mais le fait que Jésus y

1. *Storia dell' Arte*, pl. 39, fig. 2.

fût représenté orant lui donnait aussi des doutes. Il émettait alors l'espoir de découvrir de nouvelles images, et la confirmation de ses pressentiments. Jusqu'ici rien n'est venu les vérifier, au contraire. Quant à nous, nous avons fait plusieurs visites attentives à la catacombe de sainte Priscille dans l'espoir d'y découvrir quelque chose d'analogue; nous n'avons absolument rien pu trouver qui approchât de ce sujet. Nous croyons savoir aussi que M. de Rossi est revenu de quelques-unes de ses affirmations à cet égard. Même dans les sculptures tardives, tirées des basiliques, des doutes s'élèvent aujourd'hui sur les premières interprétations données. Pour ne citer que le sarcophage de Sutri (fort rude et du Ve siècle), que M. de Rossi a publié lui-même, on se demande si c'est Joseph ou le Saint-Esprit qui y est représenté derrière Marie? Nous renvoyons, pour l'examen des monuments qui entrent dans notre champ d'étude, à la planche LXVII, où l'on trouvera les bergers de Bethléem que le P. Garrucci démontre n'être pas des Joseph, et à la planche LXXXII, où le Saint-Esprit, et non Joseph, se tient derrière Marie pour l'abriter. Qu'on voie aussi l'épitaphe de *Severa,* la première de notre planche X. Joseph n'apparaît, croyons-nous, d'une façon certaine que dans des mosaïques fort tardives où, sur la foi d'évangiles apocryphes, on en faisait un vieillard veuf avant son mariage avec la Vierge. L'importance qu'a acquise Joseph dans la piété catholique moderne n'avait pu monter dans l'esprit des chrétiens des premiers siècles.

Que dans la fresque de sainte Priscille un prophète, un personnage religieux tout au moins, un docteur en Israël, se tienne devant Marie, c'est ce qui est attesté par son attitude et par le fier pallium dans lequel il est drapé. Son caractère, suivant un usage introduit au IIe siècle, est marqué par cette particularité que, demi-vêtu du manteau des philosophes, des orateurs et des prêtres du temps, il a l'épaule droite nue. Pareils exemples se produiront dans celles des fresques du IIIe siècle où l'on croit reconnaître des prêtres [1]. Démosthènes ou Euripide ne sont pas autrement drapés dans les statues du Vatican que ce prophète à demi tourné du côté du spectateur, et dont le bras se lève vers l'astre qui vient d'être révélé au monde. Cette étoile, nous la retrouverons dans les représentations analogues où figureront les mages. Mais quel est ce prophète, sinon celui qui en a prédit la venue? Ne serait-il pas cet inspiré qui faisait voir par avance « une grande lumière à ceux qui habitaient la Vallée de l'ombre de la mort [2]? » Ce qui confirmerait cette supposition, c'est la découverte d'un verre doré représentant Isaïe qui, d'un côté montre le Christ sous la figure du soleil, de l'autre est livré à ceux qui le scient en deux, selon la tradition citée par saint Jérôme. Quoi qu'on doive penser de ce rapprochement tiré d'une œuvre de décadence, reconnaissons ici tout au moins la prophétie présidant à la naissance du désiré des nations. Il y a, dans cette pensée toute biblique, plus de sérieux et de vérité que dans la plupart des saintes familles dont la Renaissance a rempli nos musées.

On a remarqué, non sans raison, que la scène représentée dans notre fresque est symbolique et non historique. Mais nous ne voyons pas pourquoi ce fait a été exploité par la controverse, ni ce que le point de vue catholique peut y gagner? Car, évidemment, ce qui forme le centre de la composition, ce n'est pas Marie : c'est Jésus; nous oserions dire : c'est l'étoile; un rapport prophétique, l'Ancien Testament réalisé dans le Nouveau, voilà certes un thème assez biblique, traité, si l'on veut, d'une façon qui n'est point protestante, mais qu'un protestant peut approuver.

Ainsi les plus anciennes figures de Marie doivent être considérées sous un jour tout différent

---

1. Voyez chap. XXIV. — 2. Is., IX, 2; LX, 2, 3, 19. Luc, I, 78, 79.

des préoccupations actuelles. Aucune des communions du christianisme contemporain n'y trouverait ses vues spéciales. Dans la *salle grecque*, sous une couche de dépôts calcaires, on s'en souvient, c'est une présentation des mages devant celui qui devait être la lumière des nations que nous avons constatée[1]. Sur le petit plafond de sainte Priscille, c'est la prophétie annonçant celui qui devait naître d'une vierge et éclairer le monde. Le rôle personnel de Marie est singulièrement effacé en tout cela, mais on ne se faisait aucun scrupule de la représenter en peinture. Assurément, on aurait tort de continuer à affirmer que Marie ne fut figurée par les artistes avec son fils sur ses genoux qu'après la condamnation de l'hérésie de Nestorius à Ephèse en 431. Mais nul commentateur sérieux ne soutiendra que la vierge de sainte Priscille ou celle de la salle grecque fussent des images à vénérer. Ni leur position dans l'ornementation générale ni leur caractère n'autorisent ces opinions, qui sont des anachronismes. Toutes les deux sont reléguées dans un endroit peu apparent, comme un détail qui pourrait passer inaperçu, au cimetière de Priscille surtout. Si quelqu'un est mis en évidence, c'est le bon berger. Il y a loin de là aux tableaux d'autel où figure maintenant l'Immaculée. Par contre, on aurait tort de ne vouloir reconnaître que des scènes historiques là où le symbolisme cadre si bien avec les mœurs et la tournure d'esprit des anciens.

Il nous semble impossible de conclure avec le docteur Northcote que Marie ne saurait entrer dans ce cadre comme un personnage secondaire, et d'affirmer qu'elle est le centre de la composition qui nous occupe; le motif en est la réalisation de la promesse et de l'attente des nations dans la personne de Jésus. Cette façon de comprendre les choses est seule en accord avec le génie des chrétiens du IIe et du IIIe siècle. En aucun coin des catacombes, ni ici ni plus tard, nous ne retrouverons Marie autrement que dans un rôle vraiment scripturaire. Elle ne fait pas à elle seule les frais du tableau, où elle ne se trouve amenée qu'accidentellement. Au reste, sauf en trois cas dont deux nous laissent des doutes[2], elle fut toujours représentée dans les scènes d'adorations soit des bergers, soit des mages. De ce dernier sujet on a compté une huitaine d'exemplaires, mais Marie n'y joue pas le principal rôle, au contraire. Une remarque du P. Garrucci nous aide à réfuter les interprétations trop favorables au culte de Marie : dans sa *Storia dell' Arte*, après avoir dit que le prophète de notre fresque est en train de parler, le révérend père ajoute : « Un récent écrivain a dit que le prophète étend le doigt *entre* la vierge et l'étoile, et qu'ainsi il les indique toutes les deux; opinion absurde, puisqu'elle est contraire aux lois du geste par lequel on indique. » En effet, le prophète indique de la main plus haut que Marie; soit qu'il parle ou qu'il montre du doigt, c'est de l'étoile d'en haut qu'il est question.

Notons en terminant que l'artiste exprimait la foi des chrétiens de son temps à la prophétie. Les rapports de l'Ancien au Nouveau Testament sont ici indiqués d'une façon nette; celui-ci n'étant à leurs yeux que l'accomplissement miraculeux des prédictions ou des types contenus dans celui-là. Du reste, si en exprimant cette foi ils faisaient de la dogmatique, c'était sans le savoir, car la tendance était plutôt au symbolisme qu'au dogmatisme. Mais, par induction, nous sommes amenés à conclure de la confiance des inventeurs de cette fresque dans le récit de saint Mathieu, à leur foi dans la divinité du Christ. Le pasteur d'Hermas ne disait-il pas, à peu près vers le même temps : « Le Fils de Dieu est plus ancien qu'aucune autre créature, car il a été le conseiller de son Père pour constituer la créature qui existe en lui. Il est comme la pierre angulaire de la création, le rocher sur lequel repose l'Église, la porte par laquelle on y

1. Voir chapitre XIII, page 75.

2. Ici, à Sainte-Agnès, planche LXXV, figure 1, et dans l'Annonciation représentée par cette dernière planche, figure 2.

est introduit[1]. » Il pouvait être l'objet de la prophétie, celui de qui l'existence est antérieure à la naissance de l'humanité. La préexistence personnelle du Christ, sa participation à la création, son pouvoir souverain sur le monde sont nettement exposés soit dans la lettre de Clément Romain aux Corinthiens, soit dans l'épître de Barnabas, deux monuments de la fin du Ier siècle.

Nous pourrions renvoyer ceux qui cherchent des lumières sur l'expression primitive de la foi en la divinité du Christ, à tous les écrivains du temps et aux liturgies naissantes. On y lit, non des formules dogmatiques arrêtées et calculées, comme plus tard, mais des épanchements de confiance fondés sur l'admission sans conteste de l'origine supranaturelle du Sauveur. Il y est « le Fils bien-aimé, envoyé pour être Sauveur et Rédempteur, le Verbe qui vient de Dieu, par lequel Dieu a fait toutes choses. En Jésus Dieu a la gloire, et la puissance dans la sainte Église. A lui soit honneur et puissance, comme à Dieu, comme au Saint-Esprit[2]. » Pline rappelle, dans sa lettre, qu'on adressait à Jésus des hymnes, *comme à un Dieu*. Le païen Celse s'insurgeait contre l'idée de l'incarnation de Dieu en Jésus. Le juif Tryphon, dans Justin, martyr, reproche cette croyance aux chrétiens. Ce dernier père appelle Jésus « Fils de Dieu parce qu'il l'est en réalité[3]. » Irénée le dit : « Fils de Dieu incarné pour notre salut... devant qui tout genou fléchit... qui exercera le jugement, etc.[4]. » Tertullien le déclare « Fils de Dieu... ressuscité des morts, reçu au ciel, siégeant à la droite du Père, devant revenir juger vivants et morts par la résurrection de la chair..... Il est éternel... antérieur à tous[5]. » Pour Origène : « Jésus-Christ est né avant toute créature. Il a coopéré avec son Père à la création... puis il s'est anéanti et s'est fait homme en s'incarnant, lui qui était Dieu. Il est demeuré Dieu, comme il l'était, en se faisant homme, etc.[6]. » Les premiers essais du formulaire dit Symbole des Apôtres se lisent dans les *Constitutions apostoliques*[7], avec l'affirmation nette de la divinité du Sauveur. Le fait était indubitable, incontesté, mais les subtilités de l'école ne l'avaient pas encore obscurci en essayant d'expliquer l'inénarrable.

On peut lire dans Tertullien[8] des détails, trop précis pour être cités, sur la conception miraculeuse de la Vierge, sur sa virginité jusqu'à l'accouchement, sur l'origine divine de Christ quant au Père, et humaine quant à la mère.

CHAPITRE XVI

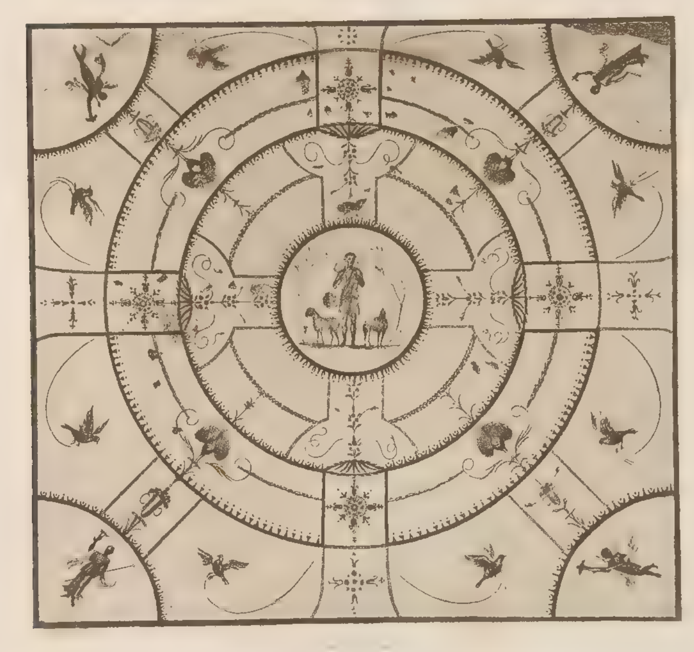
Deux Plafonds avec le Bon Berger.

Nous rapprochons dans notre planche XVI deux plafonds gravés, l'un d'après une copie conservée au Musée de Latran, l'autre d'après une copie empruntée à M. de Rossi (*Roma sotterranea*, t. II, tav. 18); ils se ressemblent beaucoup quoique celui de la figure 1, tiré du cimetière de Lucine, soit probablement de la fin du IIe siècle, tandis que celui de la figure 2, provenant du cimetière de Calliste, appartienne aux premières années du IIIe siècle. Leur comparaison peut avoir son utilité. Décrivons d'abord ce qu'ils peuvent avoir de commun.

A première inspection de ces deux fresques, qui ne croirait avoir sous les yeux une de ces charmantes créations pompéiennes que chacun admire pour leur légèreté, leur élégance et

1. *Pastor, Simil.* IX, 12.
2. *Liturgie de l'Egl. d'Alex.*, dans les *Analecta Antenicæna* de Bunsen, III, p. 101.
3. Justin, *Apol.* II.
4. Irén., *Hær.*, I, 3.
5. *De Virg. vel.*, I.
6. Orig., *De Princip.*, I; *Præfatio*, 4.
7. *Const. Apost.*, VII, 41.
8. *De Carne Cristi*, 20-23.





leur richesse d'invention? Analysez ces dessins : des cercles concentriques, mais enjolivés de festons à la manière étrusque, des fleurs, des feuillages, des filets coquettement disposés, avec symétrie, mais sans raideur; des oiseaux voltigeant dans le vide, comme des âmes qui prennent leur vol vers le ciel; des génies folâtrant, leurs petites ailes ou leur draperie au vent, avec l'aisance que les anciens savaient leur prêter, et dont le dessin rappelle les mêmes sujets traités au beau plafond des bains publics, à Pompéi. Il en est qui portent le *pedum* pastoral, emblème grave pour leur légèreté. Ces génies sont-ils des anges? Il y a lieu d'en douter, quoique les esprits célestes aient été figurés ainsi, comme des amours légers, enfantins; ils ne sont probablement ici qu'un caprice d'ornementation. L'artiste n'était peut-être plus païen, mais il l'avait été, et sa main était faite, autant que son esprit, à ces créations capricieuses. Les sujets chrétiens étaient rares encore, l'invention n'avait fait que des essais dans ce domaine de la pensée religieuse, si austère et si spiritualiste dans le principe. Qu'il y ait eu là des réminiscences païennes, jetées sur la fresque avec négligence, sans qu'on y attachât d'importance aucune, il ne faut pas s'en étonner. Dans les angles parfois des figures féminines portant des branches de feuillage, une sorte de corne d'abondance, nous allions dire un tirse, productions évidentes du même courant d'esprit et des mêmes habitudes artistiques. Entremêlés aux guirlandes, voici des paons au plumage étalé, faisant la roue. Les yeux d'Argus sont devenus symboles de la voûte étoilée et de l'immortalité qui nous y attend. Ou bien ce sont des masques, emblème probable des quatre saisons. Il en est jusqu'à huit dans la fresque de Lucine. Dans ce même plafond les lignes s'entre-croisent de manière à former croix, mais, de l'avis de M. de Rossi, ce n'est là qu'une combinaison fortuite. Dans les deux dessins la pensée religieuse s'est concentrée au milieu. Là, dans un cercle, entre des arbres symboliques, se tient debout le bon berger. Il est digne de toute notre attention, car c'est l'une des premières créations religieuses que nous rencontrions, d'un caractère tout spécial, et c'est aussi le point de départ de toutes les représentations postérieures du Christ.

Il est jeune, dans le costume des bergers romains de son temps, avec une tunique et un petit manteau ou une peau de brebis jetée en sautoir, tête et jambes nues, simple et sans prétention. Deux animaux se tiennent à ses pieds, ici des brebis qui paraissent brouter les branches de l'arbre du paradis, là des chiens, ce semble, serviteurs fidèles qui regardent leur maître. Dans les deux cas, il porte la brebis perdue qu'il est allé chercher. Il la soutient comme enroulée sur sa nuque, la retenant par les pieds, comme font encore les *pecorari* de l'*Agro romano*. C'est le bon berger de la parabole; c'est Jésus, si vous voulez, mais non au sens précis, comme représentant de la divinité; l'art chrétien, dans ses origines, n'a pas la prétention d'exprimer nettement ce qui est divin et surnaturel dans la personne du Sauveur. La pensée religieuse est trop spiritualiste encore pour qu'on ait la tendance à matérialiser l'esprit en l'emprisonnant sous des formes humaines. Ce n'est point du dieu qu'il s'agit ici, mais de l'homme. Non que le Sauveur, envoyé auprès des pécheurs qui se perdent et portant l'âme qui s'égarait, ne puisse être messager de Dieu, chargé de gouverner le troupeau des âmes par son infinie miséricorde, le fils de Dieu même; mais cette dernière vérité, l'art chrétien n'a pas encore de tendance à l'exprimer. « Nul ne vit jamais Dieu, » a dit saint Jean [1]. Même en Jésus, les premiers chrétiens ne songèrent pas à peindre le fils de Dieu : ils trouvaient déjà trop difficile de représenter le fils de l'homme, et ils avaient raison! Aussi, de toutes les attitudes dans lesquelles leur foi pouvait se

1. I Jean, IV, 12.

figurer Jésus en son œuvre, une seule, dans le principe, leur parut exprimable par le pinceau sans risque de profanation, sans danger d'un trop grand amoindrissement du sujet, sans péril de transporter dans le domaine du visible ce qui fut toujours invisible, même pour les apôtres, même pour les intimes du Christ; et cette attitude, c'est à une parabole qu'ils l'ont empruntée, tant leur tact encore pur leur donnait le sentiment du réel et du vrai. Une parabole, en effet, c'est la vérité religieuse déjà exprimée sous une forme sensible; mais cette forme a été fournie par Jésus lui-même. Elle ne risquera pas d'être fautive, elle ne dépassera pas la limite de ce que la figure visible peut exprimer, elle ne fera pas descendre Dieu des hauteurs de l'infini. Celui que les premiers artistes chrétiens se sont senti le droit, le pouvoir et l'envie de représenter avec des couleurs et des lignes, c'est uniquement le bon berger. Ils ont eu grand soin de ne pas le défigurer par le don d'attributs divins, ils n'ont pas fait rayonner sa face de l'éclat de la divinité: mais, comprenant que le maître a voulu prendre la figure du serviteur pour nous être accessible, et que sous cette forme seule il peut et doit être vu par des yeux humains, ils lui ont prêté les traits d'un jeune et simple berger du temps. Ce n'est pas même, au sens théologique, l'humanité du Christ qu'ils ont voulu exprimer, c'est son rôle symbolique dans la parabole. Notons qu'ils auraient pu essayer de faire autrement: n'avaient-ils pas sous les yeux des images et des divinités champêtres déjà couronnées du rayonnement de flamme[1]? Si donc ils avaient eu l'idée qu'on pût ou dût exprimer la divinité en Jésus, ils lui auraient pu donner ces rayons que leurs successeurs, moins spiritualistes, ne se firent aucun scrupule d'emprunter au paganisme. Et pourtant, plus que leurs successeurs, n'eussent-ils pas été excusables de faire cet emprunt? Leurs réminiscences artistiques étaient toutes classiques, et certainement cette considération a été pour quelque chose dans le choix de leurs sujets ou dans la manière de les traiter. Le thème du bon berger, choisi par eux, était bien celui qui se rapprochait le plus des traditions de l'art antique. Leurs contemporains leur fournissaient des modèles multiples de figures analogues. Les demi-dieux païens, ceux des bois et des champs, ces êtres flottants entre deux mondes, ils les avaient sous les yeux dans mille décorations. Or on n'improvise pas un art nouveau de toutes pièces; on ne crée pas des compositions sans faire des emprunts à son entourage, ni sans garder des ressouvenirs de son passé. Les premiers artistes chrétiens ne se départaient pas encore de la rigoureuse vérité qu'ils avaient apprise du Christ, mais ils ressemblaient à leurs contemporains dans leur méthode, dans leur manière, et c'est bien à cela qu'on les distingue de ceux des siècles suivants. Aussi leurs origines païennes, comme leur pensée chrétienne elle-même, ont dû les déterminer dans le choix des représentations pastorales.

Dans la figure n° 2, celle du plafond de la crypte dite des Sacrements[2], le bon berger n'apparaît qu'une fois; dans celle du n° 1, un peu antérieure, tirée de la crypte de Lucine, indépendamment de la figure centrale, malheureusement très-endommagée, nous retrouvons le berger encore deux fois, aux angles. Mais là (détail aussi fantaisiste que significatif), il a l'air de se tenir en équilibre sur la corolle d'une fleur. Cette particularité a bien son importance. Elle nous montre tout au moins que nous n'avons pas à faire à une image hiératique dont la destination fût d'être vénérée. A quel artiste religieux naîtrait aujourd'hui l'idée de faire tenir le Christ sur une pétale de fleur? Qui oserait le placer comme un détail de décoration aux angles d'un plafond?

1 Au Musée païen de Latran, dans une mosaïque venue d'Ostie, le dieu Pan porte une sorte d'auréole. L'art grec donnait cet attribut divin à des exemplaires de faunes, tels que nous en avons entre les mains.

2. Voyez chapitres XXIII-XXVI, où les autres fresques de ce caveau sont expliquées.

Cette façon de procéder, qui semblerait peu respectueuse, disons mieux, qui serait impossible maintenant, ne pouvait que paraître simple aux premiers décorateurs des catacombes, lesquels n'avaient qu'une parabole dans l'esprit, et nullement l'idée de faire rien qui pût jouer un rôle dans le culte, ou être contemplé avec une vénération voisine de l'idolâtrie. Leur sujet principal était bien ce berger, puisqu'ils l'ont mis au centre de leur composition; mais leur intention première, évidente, était avant tout de décorer. Pour eux comme pour les croyants qui faisaient faire ce travail, il ne s'agissait que de traiter chrétiennement ces ornementations murales. Les bons bergers ici portent la tunique courte dite *à la exomide*, et leur épaule droite est nue, signe d'une antiquité vraiment classique; à leur côté pend le *syrinx* ou chalumeau champêtre; l'attitude est aisée, le corps repose sur les jambes infléchies avec une grâce qu'on ne retrouve plus dans les reproductions postérieures. Si l'artiste n'était pas un Grec, il était digne de l'être. D'une main ils retiennent la brebis enroulée sur leur cou, l'autre bras est levé avec la même inflexion que ceux des orantes qui leur font pendant dans la même figure. Mais c'est à la façon de celle des orateurs que leur main est ouverte. Ils parlent de la brebis retrouvée, peut-être.

Nous avons déjà fait remarquer que dans les fresques des cimetières, non plus que dans les sculptures, on ne trouve jamais le Christ priant. Les évangélistes parlent si souvent des prières du Christ qu'il y a lieu de s'étonner que ce sujet n'ait jamais inspiré les artistes de ce temps. Ne serait-ce pas que, tout en n'ayant pas l'idée de représenter le Dieu en Jésus, pourtant ils étaient moins frappés de son caractère *humain* que de son rôle prophétique, symbolique, miraculeux? Ils cherchaient en Jésus leur maître bienfaisant plutôt que leur semblable. Même dans la parabole du bon berger, c'est le conducteur miséricordieux des âmes; nos études postérieures confirmeront ces données. Quand nous le verrons guérir les malades ou nourrir les foules affamées, il remplira encore un rôle supérieur à celui de l'humanité. Le Christ tenté, luttant, souffrant, martyrisé, homme de douleur sujet à la faiblesse, ne paraît pas les avoir préoccupés. Cette nuance est importante à constater et montre que, si les peintres ne tombaient pas encore dans les grossiers anthropomorphismes de leurs successeurs, ils n'en croyaient pas moins à la puissance du Christ, à sa vertu pour guérir les corps et sauver les âmes; ils n'avaient pas même l'idée de nier ce que nous appelons aujourd'hui le surnaturel : ils ne doutaient pas de l'autorité divine de celui à qui ils attribuaient tant de merveilles. C'est bien ainsi que se le figuraient les Pères apostoliques : « Au-dessus des anges, dit saint Clément[1], splendeur de la majesté divine ». « Jésus-Christ notre Dieu[2] », disait Ignace. « Assis sur le trône à la droite de Dieu, assujettissant toutes choses, devant revenir juger les vivants et les morts », d'après Polycarpe[3]. Ces Pères l'adoraient et le priaient. Ils n'avaient pas besoin de démontrer sa divinité. Elle était pour eux hors de doute et de question[4].

Il nous reste un curieux sujet d'étude dans la fresque nº 1. Dans deux des angles de ce plafond, comme faisant pendant aux deux bergers des autres angles, sont deux figures féminines qu'on reconnaît dès l'abord pour des orantes. Nous avons vu[5] qu'on appelle ainsi, dans l'iconographie sacrée, les types de sexe féminin, fort souvent reproduits, qui se tiennent les bras levés, les yeux au ciel dans l'attitude antique de l'oraison. Parfois les noms sont inscrits à côté de la personne; ce sont les défuntes qui, arrivées à la contemplation de Dieu, n'ont plus d'autre souci que de prier, *orare*. Il est aussi des orants, du sexe masculin, dans la même pose. Cette

1. *Ep. ad. Cor.*, 36.
2. *Ad. Ephes.*
3. *Ad. Phil.*, 1 et 7.
4. Voir la fin du chapitre précédent.
5. Voir notre planche X, nº 5.

interprétation ou application personnelle, indubitable dans la plupart des cas, est contestée dans le cas présent et dans plusieurs autres. Ici l'on s'étonne qu'une simple chrétienne, la personne inhumée dans ce caveau peut-être, ait été mise en parallèle comme pendant au bon berger. Ce doute a quelque chose de spécieux. Malheureusement nous n'avons pas de données précises, remontant à une antiquité aussi reculée, qui puisse servir à fixer la désignation de cette orante d'une façon incontestable. Quelques-uns y ont vu la Vierge; le voile court qui descend de sa tête sur ses épaules, rejoignant le *pallium* grec et la longue tunique, n'est pas un attribut spécial à Marie, car dans l'iconographie du temps presque toutes les femmes en sont couvertes. Nous le retrouverons cent fois sur la tête de défuntes qu'il est impossible de confondre avec la Vierge. La dévotion moderne est portée à deviner Marie dans toutes les images qui, de près ou de loin, ressemblent à l'idéal qu'on s'en est fait depuis; et les chrétiens de cette tendance voient par les yeux de la foi. D'autres, plus instruits, remontant à des conceptions historiquement moins modernes, ont pensé qu'en plusieurs de ces orantes, mises en parallèle avec le bon berger, il faut reconnaître non pas Marie, mais l'Église, cette épouse permanente du Christ, qui a en effet pour fonction de *prier sans cesse*. A l'appui de cette opinion, ils citent des passages des Pères où l'Église est appelée non-seulement mère, mais vierge. On allègue la lettre des chrétiens déjà citée par Eusèbe en faveur de ce langage figuré, qui n'a rien de surprenant; on en appelle aux Actes des saints Nérée et Achillée, plus ou moins apocryphes, ce qui est moins concluant; on produit une épigramme de Sixte III, en style versifié, donc figuré; des chants du moyen âge célébrant l'*Église mère, pure et vierge, sans ride;* enfin on rappelle une miniature du XIe siècle figurant une femme en prière avec le nom *Ecclesia*. Mais, en fait d'autorités plus antiques ou moins poétiques, on ne peut fournir de documents irréfragables. Le verre doré cité par le P. Garrucci[1] est vraiment trop brisé pour servir de preuve, et trop tardif pour faire autorité dans l'explication d'une peinture du IIe siècle. Nous renvoyons cette discussion aux chapitres XLVI-LII, où nous retrouverons des orantes faisant pendant au bon berger. Quelques archéologues ont adopté une interprétation éclectique, voyant ici à la fois la Vierge Marie et l'Église. C'est le moyen de se trouver d'accord avec les croyants et avec les savants tout à la fois. L'autorité sur laquelle on s'appuie pour cette combinaison d'opinions est une dissertation de saint Ambroise qui croyait que « beaucoup de choses ont été prophétisées de Marie sous la figure de l'Église[2]. » Voilà une autorité bien tardive et qui nous paraît peu concluante. Clément d'Alexandrie[3] appelait aussi « l'Église Vierge-Mère des chrétiens », mais sans allusion aucune à Marie. Sans doute il n'y a rien d'antiscripturaire dans une personnification de l'assemblée des fidèles en prières. Mais entend-on bien parler de l'Église dans le sens primitif, si différent de celui qu'on lui attribue maintenant? Cette modeste figure d'orante est loin assurément des brillantes prétentions autoritaires que revendique actuellement le corps ecclésiastique. Tout au plus pourrait-elle représenter la foi de l'Église, cette πίστις dont parle la célèbre épigraphe d'Albertius.

Rien n'oblige d'une façon irrécusable à voir l'Église dans ces orantes. Celles qu'on ne peut supposer représenter des défuntes sont en petit nombre, et M. de Rossi lui-même nous fournit de ce type une meilleure explication[4], quand, après avoir remarqué que les femmes orantes sont en plus grand nombre que les hommes, il ajoute que « telle ou telle fois la femme en prière symbolisa *l'âme sainte* sans distinction de sexe ». Ainsi, dans une singulière médaille qui représente le martyre de saint Laurent, nous voyons, du corps du martyr étendu sur le gril, sortir et

1. *Vetri ornati di figure in oro*, p. 102.
2. *De Institutione Virginis*, XIV.
3. *Pædag.*, VI.
4. *Bull. di Arch. crist.*, 1867, p. 85.



s'élancer vers le ciel l'image orante d'une enfant dont la tête est couronnée par une main divine sortant des nues. Il est clair que l'âme du saint martyr est ainsi personnifiée sous les traits d'une jeune fille appliquée à la prière[1]. Ne serait-ce pas précisément le cas de notre fresque?

CHAPITRE XVII

Fresques de la crypte de Lucine.

Notre planche XVII est gravée d'après une copie conservée au Musée de Latran, copie où sont juxtaposés divers sujets appartenant à deux caveaux voisins.

§ 1er. Origines de la crypte.

Avant d'en expliquer les fresques, nous devons rechercher les origines de la crypte de Lucine. L'un des mérites les plus éminents de MM. de Rossi frères est d'avoir su, par un patient labeur, déterminer la topographie des cryptes de Calliste et en détacher ce qui n'appartient pas proprement à ce groupe de nécropoles, comme les cimetières de Balbine, de Sotère, et celui plus ancien de Lucine. Il ne nous servirait pas de discuter ce qui a été si bien expliqué. Acceptant la démonstration, il faut nous en approprier avec satisfaction les résultats, nous contentant de constater les points acquis. Ce sera bien assez d'essayer de les résumer en quelques lignes. Qu'on veuille bien jeter les yeux sur nos deux premières planches. En arrivant aux catacombes dites de Calliste, sur le bord de la via Appia, on est dominé par un grand massif de maçonneries informes; c'est un reste de tombeau à ciel ouvert, tel qu'il y en eut tant d'autres le long de cette voie[2]. Or précisément au-dessous de cette ruine est un hypogée plus ancien que tout le reste du cimetière. C'est là qu'on a découvert, entre autres, la sépulture de saint Corneille. Un escalier fait même communiquer la tombe supérieure avec les inférieures. Or les souterrains de ce groupe ne dépassent pas l'aire qui semble avoir appartenu à la construction visible du dehors; ils ne se prolongent pas sous les tombes évidemment païennes du voisinage, et les évitent même par des détours calculés. On ne sait pas de qui était le grand tombeau à ciel ouvert; mais dans les cryptes on a trouvé des inscriptions portant des noms illustres, et on s'est demandé si tous ces Lalli, Bassi, Ælii, Pompei, Octavii, Attici, Cæcilii, Cæciliani, Maximi, qui y sont notés, quoique du IIIe et du IVe siècle, n'avaient pas quelque parenté avec le noble personnage à qui avait appartenu primitivement cette area? On a supposé que Corneille, le premier des papes de qui le nom rappelle le patriciat romain (an 251), y aurait trouvé place après sa mort, à cause d'un lien de famille avec les patriciens dont les noms s'y sont retrouvés. On lit encore l'épitaphe d'une Pudentilla du IVe siècle, qui fait penser au Pudens supposé du Ier, lequel on dit avoir appartenu à la *gens Cornelia*. Bien plus, on a vu celle d'une Cornelia Pudentiana. Si plusieurs de ces noms n'étaient pas accompagnés de l'épithète *clarissimi*, il y aurait lieu de les attribuer tout aussi bien à des clients de ces illustres familles qu'à leurs propres membres, car leurs clients se comptaient par milliers et portaient leurs noms. Mais on sait aussi qu'aux IIIe et

---

1. Voir notre planche XCII. — 2. Voir notre planche II, figure 1.

IV[e] siècles les alliances de familles avaient croisé et multiplié tous ces titres entre eux, dans les souches patriciennes elles-mêmes. Serait-il possible, sur ces vagues indications, d'arriver jusqu'au fondateur de ce groupe de cryptes?

D'où vient le nom de Lucine donné à cette portion du cimetière de la via Appia? On cite jusqu'à cinq Lucines plus ou moins saintes. On ne parvient à en rattacher directement aucune à la *gens* ci-dessus mentionnée. Mais il y eut des matrones nobles qui, en divers siècles, ouvrirent ou complétèrent cet hypogée. L'une d'elles passe pour y avoir placé le pape Corneille. Tout cela d'après des documents douteux, plus ou moins discordants, des *Actes de martyrs* auxquels, tout en les consultant, on n'ose se fier tout à fait. Le nom de Lucine était-il un surnom, ou une variante de Lucilla? Quoi qu'il en soit, on veut qu'une noble matrone ait donné son nom à ce cimetière tracé dans une *area* appartenant à sa famille. Malheureusement les versions qui parlent de Luciné comme d'une contemporaine des apôtres, puis comme d'une dévouée parente de saint Corneille, à plusieurs siècles de distance, ne contribuent pas à nous fixer sur les origines vraiment primitives de notre cimetière. Essayons pourtant de trouver ici un indice chronologique applicable à la première de ces saintes femmes.

On peut voir à notre planche XXI des modèles de sarcophages que l'on croit chrétiens malgré leur caractère douteux, et dont les inscriptions portent les noms d'Annia Faustina, d'Acilia Vera et d'Annius Caton, traduits en grec. M. de Rossi fournit des raisons probables pour faire supposer que ces personnages descendaient des Antonins, et leurs sépulcres lui paraissent être des premières années du III[e] siècle. Or c'est précisément l'époque où une Annia Faustina fut femme d'un Bassus, sous Héliogabale. Nous savons qu'il y a eu des Bassus chrétiens[1]. Ils appartenaient à la *gens* Pomponia. On suppose que la Pomponia Græcina dont parle Tacite, sous Claude, était déjà chrétienne[2]. D'où l'induction hypothétique qu'elle aurait pu être la Lucine fondatrice du cimetière. Il est vrai que, pour en venir là, il faut supposer que Pomponia avait un autre nom que Tacite n'aurait pas cité. Or la longue vie de cette femme ne pouvant guère nous rapprocher plus près que l'an 80 de l'ère chrétienne, on voit que, s'il était démontré qu'elle fut réellement la fondatrice du cimetière dit de Lucine, celui-ci se trouverait dater du I[er] siècle. Malheureusement tout cela n'est fondé que sur de simples intuitions. Il y a là tout au moins une conjecture très-ingénieuse et qu'il est bon de noter, dans l'attente de nouvelles données. Encore aujourd'hui, après bien des années de recherches, M. de Rossi, sans renoncer à son opinion, en est réduit aux présomptions. La plus plausible est celle de la découverte du nom d'un Pomponius Græcinus, dans la plus ancienne *area* du cimetière de Calliste, sur une épitaphe grecque. Mais cela nous rapproche tout au plus de Pomponia Græcina. Les fragments de sarcophages que nous avons mentionnés plus haut ont, il est vrai, été trouvés près des plus anciennes cryptes de Lucine; mais, s'ils sont du III[e] siècle, ils ne prouvent pas absolument en faveur de l'apostolicité du cimetière. On sait seulement qu'il y eut, de fort bonne

1. Voir chap. LIX. M. Léon Renier a trouvé un Jallius Bassus qui fut préteur en Asie en 161. Peut-être eut-il pour fille la Jallia Clementina dont on possède l'épitaphe. Cette personne a pu vivre jusqu'au commencement du III[e] siècle, mais son épitaphe n'ayant pas été trouvée dans la partie la plus ancienne de la crypte de Lucine, M. de Rossi conclut que la plus ancienne de ces parties est plus vieille que la fin du II[e] siècle.

2. Tac., *Annales*, XIII, 32. « *Et Pomponia Græcina, insignis femina, Plautio, qui ovans se de Britannis retulit, nupta, ac superstitionis externæ rea, mariti judicio permissa. Isque prisco instituto, propinquis coram, de capite famaque conjugis cognovit, et insontem nunciavit. Longa huic Pomponiæ ætas et continua tristitia fuit. Nam post Juliam, Drusi filiam, dolo Messalinæ interfectam, per quadraginta annos, non cultu nisi lugubri, non animo nisi ægro egit. Idque illi, imperitante Claudio impune, mox ad gloriam vertit.* » Cette accusation de *superstition étrangère*, cette longue tristesse, ces habits de deuil, cet esprit affligé, tout cela a pu être considéré comme des indications de chrétienté. C'est peut-être ainsi que les païens devaient juger la gravité d'attitude des chrétiens. Tacite a pu se tromper sur les causes de la réserve de Pomponia, comme sur la nature de ses dispositions d'esprit.

heure, des chrétiens appartenant de près ou de loin à de grandes familles. On sait qu'il y en a eu de la maison de César, dès le temps de saint Paul, sans qu'on puisse dire à quel titre ils en étaient. Eusèbe parle d'un Appollonius, sénateur martyrisé sous Commode. Dion cite une Marcia, épouse de cet empereur, parmi les chrétiennes. Elle n'était qu'une affranchie, et pour ce motif ne portait que le titre de concubine. Septime-Sévère protégea des sénateurs chrétiens. On pourrait grouper de la sorte quelques exceptions notables au fait général de l'expansion du christianisme parmi les petits. Ainsi, dès le IIe siècle, et peut-être avant, il put se trouver une grande famille chrétienne pour prêter l'*area* de sa propre tombe aux inhumations collectives de ses coreligionnaires, et cette démonstration nous suffit amplement.

De toutes les cryptes du cimetière de Lucine, si admirablement décrites par M. de Rossi, la plus ancienne, à ce qu'il semble, par sa position topographique[1] au pied de l'escalier primitif, comme par le caractère des peintures sur stucs blancs qu'elle nous a conservées, est celle qui se compose de deux cubicula juxtaposés, donnant l'un dans l'autre, et taillés dans le tuf. Cette dernière particularité a son importance, les plus anciens sépulcres chrétiens étant parfois maçonnés. L'entrée du cimetière de Lucine, en haut de l'escalier, était aussi simplement taillée dans le roc, avec des colonnes de tuf demi-engagées. Ces indications nous obligent à nous demander si cette catacombe n'est pas postérieure à celles de Domitille et de Prétextat, dont les portiques et une partie des cryptes sont maçonnés? C'est en tout cas un signe qui reporterait plutôt à la fin du IIe siècle qu'au commencement. Le P. Garrucci dit, dans sa *Storia dell' Arte*, avoir reconnu l'augusticlave et sa double bande de pourpre en quelques peintures de Lucine. Or, d'après J. Pollux, cette double bande a été mise en usage du temps de Commode, vers 180. Ce nouvel indice nous remettrait à la fin du IIe siècle plutôt qu'au commencement. Autant en dirons-nous de l'ἰχθύς ou poisson que nous verrons dans les peintures de ces cryptes. M. de Rossi, en étudiant les monuments de l'ambulacre de Domitilla, n'y trouve l'ἰχθύς qu'à partir de la fin du IIe siècle : c'est une présomption nouvelle en faveur de cette date appliquée au cubiculum double de Lucine. D'un autre côté, des différences de niveau et bien d'autres indices ont décidé les deux compétents explorateurs a reconnaître à l'hypogée qui va nous occuper une date antérieure au reste de la crypte, qu'ils croient du IIIe siècle, avec remaniements opérés par les *fossores* aux IVe et Ve siècles. Nous ne pouvons entrer dans cette étude topographique, qui nous entraînerait trop loin; mais, si les subdivisions par période d'excavations qui ont été calculées sont exactes, le double cubiculum de Lucine doit remonter au IIe siècle.

§ 2. Description des fresques.

Il est temps d'en venir à la description des peintures. Indépendamment du plafond si gracieux et si compliqué dont nous avons donné la copie à la planche XVI, la crypte dite de Lucine contient quelques fresques qu'au premier abord on considérerait volontiers comme des décorations ou des caprices artistiques, mais dans lesquelles l'esprit ingénieux des archéologues théologiens a su découvrir des profondeurs inattendues. Nous ne devons pas prendre ces commentaires à la légère, car ils sont d'accord avec la mysticité des chrétiens du IIe siècle, et nous en donnerons un exposé plus évident à propos des peintures faites au cimetière de Calliste, dès le premier tiers du siècle suivant.

---

1 Voir, planche I, le plan général de la crypte de Lucine, area I.

Ici donc, l'artiste a peint, entre autres détails, un vase posé sur quelque chose qui ressemble à un cippe ou à une colonne tronquée, entre deux brebis. Dans cette scène champêtre, on suppose ce vase rempli de lait. C'est ainsi, ou à peu près, que de nos jours les pâtres de l'*Agro romano*, après avoir trait leurs brebis, déposent l'urne pleine sur quelque pierre. Ce vase est figuré porté par le bon berger, d'après le plafond dont le cercle central est esquissé dans notre planche. Ce détail semble tout simple et peu mystérieux. Mais dans ce cippe, en cette pierre, on a découvert un autel. Est-ce le primitif tronc d'arbre? est-ce la butte de gazon appelée *ara cespititia?* On croit y voir appuyé le *pedum*, c'est-à-dire la houlette pastorale, prototype de la future crosse épiscopale? Le fait n'est pas impossible, puisqu'en d'autres peintures le *pedum* et la *secchia* se trouvent suspendus l'un à l'autre, et même appuyés contre l'agneau, particularité dans laquelle on veut voir Jésus soutenant l'épiscopat. Dans un angle de la voûte, au cimetière de Pierre et Marcellin, un agneau porte sur le dos le vase de lait[1]. Fort souvent, et ceci semble plus naturel, le bon berger porte lui-même la *secchia* en main. Cette *secchia* donc a semblé assez importante aux commentateurs pour que dans la crypte de Lucine ils la supposassent placée sur un véritable autel. Serait-ce que le lait est un liquide mystérieux, et que la piété du IIe siècle en fit le symbole de quelque profond secret? En effet, quelques Pères, saint Hippolyte, par exemple, et saint Cyprien, ont, dans leur langage figuré, comparé le lait à l'Eucharistie, et fait de ce liquide un équivalent de la chair et du sang. Il est possible qu'en l'analysant bien, on y trouve les éléments premiers du corps humain. Il était aussi dans l'esprit des Pères de prendre des figures pour des réalités, ou de multiplier les images pour illustrer leur pensée. Clément d'Alexandrie[2], ne rapproche-t-il pas le lait et le Verbe? Ne dit-il pas que le Christ nous abreuve de son sang, comme les nourrices de leur lait? Il y a plus, sainte Perpétue eut une vision où le corps du Sauveur lui fut offert à manger sous la forme d'un morceau de fromage, car le fromage est fait de lait : en souvenir de quoi, il paraît certain que les Montanistes en mangeaient dans leurs agapes. Saint Zénon, Venantius Fortunatus, saint Sophronius, usent d'un langage analogue qui, réduit à son sens réel, signifie tout au plus que l'Eucharistie nourrit les chrétiens comme le lait nourrit les enfants. En admettant que les artistes aient brodé sur le même thème que les écrivains du temps, on peut reconnaître que, si le berger leur faisait l'effet du sacrificateur, le vase de lait pouvait bien leur représenter la victime. Cette victime donc, voilée sous un nouveau symbole, est donnée comme aliment; les deux brebis qui se tiennent auprès de la *secchia* s'en sont sans doute rassasiées.

Dans certaines églises régnait un usage dont nous ne saurions déterminer les origines : celui d'offrir au nouveau baptisé du lait et du miel mélangés. Était-ce en signe de concorde[3] : le miel, sans doute à cause de sa douceur; le lait, comme signe de l'enfance en la foi? Ici donc, comme à Domitilla, les peintres semblent avoir allégorisé les attributs de la vie pastorale, le vase, le *pedum* et les brebis même, pour leur faire signifier quelque chose de religieux.

Voici qui est plus subtil encore : on a ici, à deux reprises, représenté un panier contenant des pains. Ce panier repose sur le dos d'un poisson; au centre, on entrevoit (dans l'original) quelque chose de rouge sous les pains. L'on passerait cent fois devant cette image sans y deviner autre chose qu'une décoration, un sujet de nature morte, comme les peintres en ont tant jeté sur les murs des *triclinia* de Pompéi. M. de Rossi a les yeux plus pénétrants : il s'est aperçu d'abord que

1. Voir Bosio, p. 365 et 249, ainsi que notre planche XXXVII, figures 6, 7, 8.

2. Dans son *Pédagogue*, ch. VI.

3. Tert., *De Corona*, III.

le poisson est non pas mort et couché sur le flanc, mais vif, debout, s'élançant et comme nageant sur l'eau d'où il s'élève, la partie inférieure du corps y restant seule plongée. Ne serait-ce pas l'ἰχθύς toujours vivant, même après son immolation, le Jésus-Christ fils de Dieu sauveur? Ne serait-ce pas le *panis vivus et aquæ vivæ piscis* dont parle Paulin de Nola? Il y a eu des Pères de l'Église qui, rapprochant le poisson des agapes de la communion eucharistique, ont dit que manger le poisson, c'est se nourrir du Christ. Nous verrons plus tard combien de fois l'ἰχθύς se trouve sur la table de communion. Nous l'avons déjà remarqué sur le trépied de l'ambulacre de Domitilla[1]. Mais ici ce n'est point du poisson mort et cuit pour servir d'aliment qu'il s'agit; il n'est pas fait ici, comme plus tard, allusion à la multiplication des poissons; ce n'est point une expression de quelque récit biblique, historique, ou une représentation du repas mangé par le Christ et les siens avant l'Ascension. Le symbole connu du poisson est pris dans sa simplicité. Le Christ vivant d'abord, puis les éléments de la sainte Cène dans leur évidence première, le pain dans des paniers, le vin dans une sorte de coupe au milieu du panier. Les corbeilles tressées étaient en usage dans les sacrifices païens et juifs; elles avaient été adoptées par les premiers chrétiens pour la célébration de l'Eucharistie. On y déposait les pains de communion, ces pains qui ne se prenaient pas par petites parcelles, mais qu'on mangeait en entier, pour s'en nourrir vraiment, comme lors du souper des Apôtres avec le Seigneur, comme dans les agapes continuées si longtemps. Il y en a en abondance, plein les corbeilles. A Lucine, ils semblent porter un point au centre, et non le signe de la croix comme plus tard. Et, de même que nous venons d'y reconnaître l'un des éléments de la sainte Cène, l'autre, le vin, se laisse entrevoir au centre de la corbeille, à travers les barreaux d'osier. Cette liqueur d'un rouge de sang, nous la devinerons encore, symbolisée dans les vases de Cana, mais nous ne la retrouverons plus dans les peintures d'agapes, à moins que ce ne soit à travers les coupes, dans la main des convives. Il y sera fait allusion, mais c'est ici seulement que les apparences s'en montrent à nu. Il est bon de constater que, contrairement à la discipline actuelle de l'Église, les deux espèces étaient très-clairement exprimées au IIe siècle. Bien longtemps après, saint Jérôme décrivait le transfert des éléments de la Cène sous des formes semblables à celles de notre fresque, lorsqu'il disait: « Il n'est richesse plus grande que de porter le corps du Seigneur dans une corbeille d'osier, et son sang dans un verre[2]. » Peut-être encore faudrait-il chercher un sens mystérieux à ce fait que le pain et le vin restent suspendus, portés sur le poisson ἰχθύς, comme ailleurs le vase de lait est porté par l'agneau ou par le divin berger. Mais voilà déjà bien assez de subtilités.

Ainsi, c'est l'Eucharistie sous deux formes différentes que nous trouverions indiquée dans la crypte de Lucine. Si cette explication est fondée, n'y aurait-il pas lieu de faire remarquer que d'un côté est le lait, cette nourriture des enfants et des faibles, suivant saint Paul, tandis que de l'autre, sous le pain, sous le vin, sous l'ἰχθύς, serait la chair et le sang, la viande dont sont nourris les forts, suivant le même apôtre?

Notons encore parmi ces fresques le baptême du Christ, avec quelques décorations plus ou moins symboliques, comme la colombe. Nous y reviendrons chapitre XVIII.

Enfin l'un de ces caveaux porte l'image d'un dragon figurant la baleine, et celle d'un personnage couché qui est Jonas. Notre planche ne les contient pas; indiquons-les néanmoins. L'idée exprimée par Jonas couché au soleil est celle de l'homme sous les ardeurs d'une

---

1. Voir planche XII, figure 5.

2. « *Nihil illo ditius qui corpus Domini in canistro vimineo et sanguinem portat in vitro.* » Epit. *ad Rustic.*, n° 20.

vie travaillée, et le dragon-baleine qui doit l'engloutir, c'est la mort qui prend l'homme, mais pour le rejeter sur les plages de l'éternité. Là, en attendant la résurrection des corps, il y a des esprits purs, l'esprit dans le langage des iconographes chrétiens étant toujours symbolisé par l'oiseau; mais le corps même sera rendu à l'homme. Nous en avons pour garant ce dauphin, ami de l'homme, qui représente évidemment l'ἰχθύς, le Jésus-Christ fils de Dieu sauveur. C'est la première fois que nous apparaît dans les catacombes le type de Jonas. La présence du dauphin substitué au poisson proprement dit nous fait soupçonner que ces peintures pourraient être du commencement du IIIe siècle aussi bien que de la fin du IIe, car on s'accorde à reconnaître que le poisson a précédé le dauphin. Mais nous retrouverons ce genre de sujets en d'autres planches.

§ 3. L'Eucharistie au IIe siècle.

Tout ce symbolisme nous montre que si, au IIe siècle, on ne se faisait pas de l'Eucharistie une idée bien différente de celle que s'en font les communions évangéliques d'aujourd'hui, on l'exprimait autrement, on en raisonnait d'autre manière. Ces figures n'évoquent en rien l'idée de la messe catholique, mais elles s'écartent quelque peu de la formule scripturaire. Pareille remarque peut être faite par qui étudie les premiers Pères de l'Église. Si on s'en rapporte à Irénée, le terme d'*offrande* fut appliqué d'assez bonne heure à la sainte Cène, ce qui n'est pas une façon de raisonner protestante, mais le sens n'en était nullement celui qu'on attache aujourd'hui à cette expression. Il a consacré un long chapître de son livre à développer la thèse que les sacrifices voulus par Dieu sont ceux « du repentir, de la foi, de l'obéissance, et ne consistent ni en holocaustes ni en oblations[1] ». — Plus loin, il dit : « La nouvelle oblation du Nouveau Testament, que l'Église a prise des apôtres, elle l'offre par tout le monde à Dieu qui nous prête les aliments, comme prémices de ses dons sous la nouvelle alliance[2]. » — « Puisque le nom du Fils appartient au Père, et qu'en Dieu tout-puissant l'Église fait son offrande par Jésus-Christ, il dit avec raison: *En tout temps on offre à mon nom un encens et un sacrifice pur* (Malachie, I, 11.)... et cet encens, Jean dit dans l'Apocalypse qu'il est la prière des saints[3]. »

Ainsi, d'abord un rapprochement entre le pain et le vin eucharistique et les prémices des fruits de la terre offerts sous l'ancienne économie; puis une définition claire de l'offrande, qui est non le Christ, non proprement la victime, mais la prière des croyants accompagnant les contributions des fidèles en pain et en vin. On voit que, pour transformer ces façons de comprendre en sacrifice de la messe, il faut se faire d'étranges illusions, et introduire dans la terminologie des premiers Pères un ordre d'idées propres à une autre époque. Il est hors de doute qu'Irénée comprenait l'offrande comme un objet présenté par l'homme à Dieu avec des sentiments pieux : « L'oblation de l'Église, dit-il, est un pur sacrifice qu'il accepte non parce qu'il en a besoin, mais parce que celui qui offre est glorifié lui aussi dans ce qu'il offre, si son don (*munus*) est reçu. Le Seigneur a voulu que nous offrissions le don en toute simplicité et innocence[4] ». — « Quand l'Église offre avec simplicité, son don est envoyé à Dieu comme un sacrifice pur (citation de Phil., IV, 18, où il s'agit bien de dons matériels). Car il faut que nous

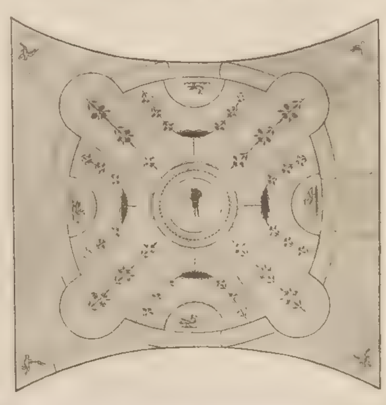
1. « *Non in sacrificiis, non in holocaustibus, non in oblationibus.* » Irénée, l. IV, ch. XVII, § 3.

2. « *Novi Testamenti nova oblatio quam Ecclesia ab apostolis recipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis prestat primitias suorum munerum in Novo Testamento.* » *Ibid.*, § 5.

3. « *Quoniam ergo nomen Filii proprium Patris est, et in Deo omnipotente per Jesum Christum offert Ecclesia, bene ait.... Et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum* (Malach., I, 11). *Incensa autem Johannes in Apocalypsi orationes esse ait sanctorum.* »

4. Voyez Irénée, l. IV, chap. XVIII, §§ 1 et 4.





LE BAPTÊME DU CHRIST

Ve A MOREL et Cie Éditeurs

Imp Lemercier et Cie Paris

fassions une offrande à Dieu et qu'en toutes choses nous soyons trouvés reconnaissants envers Dieu, en lui offrant les prémices de ces créatures qui pourtant sont à lui. Cette offrande, l'Église seule la présente purement au Créateur, lui offrant avec actions de grâces *de* ce qu'il a créé (*ex creatura ejus*) ». — Le Christ de la messe n'aurait pas assurément été appelé créature. — Ce nom ne pouvait être donné qu'aux symboles, aux éléments matériels qui le figurent : « Il faut donc que nous offrions un don à l'autel, fréquemment, sans cesse, car il est un autel *dans le Ciel* où nos prières et nos oblations sont dirigées[1]. » Justin Martyr aussi[2] applique le mot et l'idée de sacrifices (θυσιάι) aux prières et aux espèces de la Cène. Dans les fragments d'Irénée se lit ce remarquable passage : « Nous offrons (προσφέρομεν) à Dieu le pain et la coupe de bénédiction, lui rendant grâce de ce qu'il a ordonné à la terre de produire ces fruits pour notre nourriture, et, en accomplissant cette oblation (προσχορα), nous invoquons l'Esprit-Saint[3]. » La preuve la plus frappante de cette primitive acception du sens de l'offerte est dans cette trace qui en est restée au canon de la messe : « Nous te prions et te supplions, ô Père très-clément, que tu aies pour acceptable et que tu bénisses ces dons, ces présents, ces saints sacrifices sans souillure[4], » c'est-à-dire le pain et le vin non consacrés.

Déjà Clément Romain avait parlé d'offrandes et de services (προσφορᾶς καὶ λειτουργίας), invitant les fidèles à les accomplir avec ordre, à moments fixes; il indiquait qu'on devait les offrir par le ministère du prêtre : l'instinct organisateur du Romain se révélait en cela. Il en donnait pour raison le rapprochement entre la prêtrise chrétienne et la sacrificature lévitique[5]. Malgré cette intervention du prêtre, ce n'est pas celui-ci uniquement, mais le fidèle aussi, qui, dans la pensée de Clément et d'Irénée, offrait le sacrifice. Les simples fidèles apportant alors eux-mêmes les matériaux de la Cène, on assimila leur contingent à des offrandes, à des sacrifices, étendant la même notion aux prières et aux offrandes.

CHAPITRE XVIII

Le Baptême du Christ.

Notre planche XVIII est gravée en partie d'après une lithographie de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi (t. I, *tav.* 14), en partie d'après des copies de fresques, copies conservées au Musée de Latran. Le premier sujet appartient à la crypte de Lucine, les autres au cimetière de Prétextat.

La crypte de Lucine contient deux *cubicula*. Nous avons décrit, au chapitre XVII, le principal, celui où l'on croit reconnaître l'eucharistie dans le seau de lait et dans le panier de pains porté sur le dos d'un poisson. L'autre était peut-être plus remarquable, et son plafond valait probablement celui du précédent caveau; mais il n'en reste presque rien, non plus que des parois. La seule peinture où nous trouvions quelque chose de reconnaissable est celle qu'on entrevoit au-dessus de la porte, et où l'on croit deviner un baptême du Christ, quoiqu'elle soit elle-même à demi effacée. (Voir fig. I.)

1. Voir Irénée, l. IV, ch. XVIII, § 6.
2. *Dial. avec Tryphon*, ch. CXVI et CXVII.
3. Irénée, II (édit. Pfaff.).
4. *Te igitur, clementissime Pater, supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas ac benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata.*
5. Voir son *Épître aux Corinthiens*, ch. 40.

Plus tard, au III[e] siècle, nous observerons le baptême au sens abstrait, le sacrement proprement dit, exprimé dans la crypte de Calliste. Ici, c'est, croyons-nous, le fait historique, concret : Jésus, moitié plongé dans l'eau du Jourdain, nu, sans attributs divins, sans rayonnement au front, comme un simple homme, et à qui même le Baptiste tend la main pour le faire sortir du fleuve. C'est l'humanité seule du Sauveur, dans sa faiblesse, alors qu'il se soumettait au baptême, comme pour effacer cette trace du mal que la théologie a nommée plus tard le péché originel. Mais, à côté de cette humilité dans les attitudes, de cette sujétion dans le fait, voici l'indication du témoignage glorieux rendu au Christ. Au-dessus de sa tête, et descendant manifestement sur lui, apparaît la colombe. Si l'oiseau, dans l'iconographie chrétienne, représente l'esprit au sens abstrait, si une âme dépouillée de son corps, entrée au paradis, est exprimée par l'oiseau dans la crypte de Lucine, la colombe apparue au baptême, c'est l'Esprit par excellence, le Saint-Esprit venu de Dieu. C'est lui qui va rendre témoignage à Jésus, mieux que le Baptiste lui-même, qui l'a vu descendre sur le divin Baptisé. C'est « par cet Esprit qu'il a été déclaré fils de Dieu avec puissance[1] » ; c'est de lui que vint la voix du Ciel disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis tout mon bon plaisir[2]. »

L'apologétique chrétienne peut tirer un argument de cette représentation. Dans le courant du II[e] siècle l'on connaissait les récits évangéliques qui font mention du baptême de Jésus ; la partie des Évangiles qui raconte ce fait était donc admise à Rome, tout au moins par les peintres de ce temps reculé ; elle était considérée par eux comme authentique ; il ne pourrait venir à personne la pensée d'y voir une adjonction ou une interpolation faite aux récits scripturaires après le III[e] ou le IV[e] siècle. C'est presque à l'âge apostolique qu'on peut remonter, sans cesser de trouver la foi à ce récit de l'Écriture sainte. Cette apparition de la colombe au baptême rappelle qu'on voyait en Jésus « le Fils bien-aimé ». D'un autre côté, nous pouvons constater que cette représentation du Christ, l'une des premières, n'a rien qui se prête à l'iconolâtrie. Rien n'indique, dans cette petite figure qui sort de l'eau, la pensée chez l'artiste de représenter la divinité sous forme humaine. Tout en reconnaissant que l'Esprit par excellence, le Saint-Esprit, était descendu sur Jésus, le peintre n'a cru pouvoir exprimer que l'humanité du Sauveur. La divinité n'a point de forme saisissable que le pinceau puisse esquisser. Il le savait. La seule figure visible qu'à cette époque on osât donner à celui qui est Esprit, c'est cette forme symbolique indiquée par le récit scripturaire lui-même, la colombe. Ainsi, point de tendance encore aux écarts qui n'ont que trop matérialisé le culte plus tard, pas l'ombre d'anthropomorphisme, pas d'imagerie portant à l'idolâtrie.

Nous renvoyons au chapitre XXIV pour la comparaison de ce premier type du baptême avec le rite sacramentel du siècle suivant.

La figure 2 de notre planche reproduit une fresque du cimetière de Prétextat, dont le sujet est fort controversé, mais dans lequel nous croyons reconnaître un Baptême de Jésus. Ce fut notre première impression lorsque nous la vîmes, et nous sommes heureux d'être confirmé dans notre opinion par l'interprétation que le P. Garrucci vient d'en donner dans sa *Storia dell'Arte*.

Disons d'abord que le caveau d'où elle est tirée est des plus classiques. Le plafond (fig. 5) ressemble aux voûtes primitives, décorées simplement de feuillages et d'oiseaux, ornements

1. S. Paul, *Ép. aux Rom.*, I, 4.

2. Math., III, 17 ; XVII, 5. — Marc, I, 11 ; IX, 7. — Luc, III, 22 ; IX, 35. — II Pier., I, 17.

symboliques qui encadrent le Bon Berger. Le style en est pur; peut-être un pinceau grec a-t-il esquissé les personnages : les pieds de ceux-ci sont nus, suivant les mœurs grecques. Le caveau contient plusieurs peintures : celle de Jésus avec la Samaritaine (fig. 3), que nous retrouverons planche XXIV; celle de Jésus avec l'hémorroïsse, qu'on peut ici entrevoir, prosternée derrière deux personnes qui sont peut-être des apôtres, et touchant le bas du vêtement du personnage dont les jambes seules subsistent, mais qui est évidemment le Sauveur (dans la figure 4 le corps est restauré); enfin celle que nous allons décrire (fig. 2) : elle a été copiée par M. Perret[1], et plus récemment par le P. Garrucci[2].

Trois personnages et un oiseau. L'oiseau descend à tire-d'aile d'une sorte d'arbre peu élevé, à hauteur de la tête d'un homme drapé, qui ressemble au Jésus de l'hémorroïsse. Vers lui un second personnage tend une main armée d'une sorte de roseau : est-ce pour montrer la colombe? est-ce pour asperger d'eau la tête du premier? Autour du front de celui-ci flotte en effet quelque chose, comme des traits verdâtres, mal définis. Le troisième personnage paraît regarder. L'attention se concentre évidemment sur le jeune homme noblement drapé, qui semble passif dans son attitude.

Voici maintenant les deux interprétations qu'on a données de cette fresque. Les uns, l'abbé Martigny[3] et M. de Rossi[4], ont cru qu'il s'agissait d'un Couronnement d'épines. Deux soldats frappant d'un roseau le front saignant du Sauveur[5], tel serait le thème. Les autres interprètes, notamment le P. Garrucci, arguant de la présence d'une colombe dans cette scène, colombe qui semble perchée sur un roseau, comme au bord du Jourdain, se sont demandé si ce qu'on voit sur la tête du Christ ne serait pas de l'eau. En effet, dans la crypte de Calliste, dite des Sacrements[6], on peut distinguer quelque chose de semblable autour du front d'un des baptisés. Ce serait donc de l'eau jetée par aspersion; Jean-Baptiste tiendrait en main un roseau, mais pour montrer la colombe descendue sur Jésus. N'était-il pas appelé à rendre témoignage? « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe, et s'arrêter sur lui[7]. » Le témoin, ce troisième personnage qui paraît regarder de l'arrière-plan, représenterait le peuple. Dans l'iconographie chrétienne, comme dans la païenne, les roseaux indiquent le bord d'un fleuve[8]. D'après Matthieu (III, 16), c'est « quand Jésus fut sorti de l'eau que les cieux furent ouverts, et que Jean vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui ». Ce détail expliquerait pourquoi l'immersion n'est pas exprimée. Un reste de l'aspersion d'eau se montrerait autour des tempes du Sauveur, simplement pour indiquer le fait accompli. N'oublions pas que dans le même caveau est la peinture du puits de Jacob, et de la scène de Jésus avec la Samaritaine. Or, dans la pensée des iconographes chrétiens, de ceux du IIIe siècle du moins, l'eau du baptême était rapprochée de celle que Jésus promettait à la Samaritaine. Les analogies sont donc en faveur de la seconde interprétation.

Au contraire, le Couronnement d'épines au prétoire n'est pas dans les analogies fournies par les autres peintures des catacombes, car jamais, à notre connaissance, une scène de la Passion ne fut représentée avant les approches du Ve siècle. Au IVe, à peine se rencontre la Comparution de Jésus devant Pilate : les chrétiens évitaient alors tout ce qui, de près ou de loin, aurait ressemblé à un supplice. Ils n'ont pas esquissé un seul martyre, eux qui tombaient sous la

1. *Catacombes de Rome*, t. I, pl. 80.
2. *Storia dell'Arte*, pl. 39.
3. Voir *Dict. des Antiq. chrét.*, article *Passion.*
4. *Bull. di Arch. crist.*, 1872, p. 64.
5. Marc, XV, 19.
6. Pl. XXIV, fig. 5 (V. dans l'original).
7. Jean, I, 32.
8. Voir pl. LXXVI, fig. 3.

persécution[1]. Rien n'indique donc que deux de ces personnages soient des soldats du prétoire, dont il n'y a point de traces ici. Jean-Baptiste pouvait tenir un roseau en main aussi bien qu'eux, et dans un autre but. M. Perret en tout cela n'avait pas vu une scène de martyre, mais le couronnement de quelque martyr, ce qui est bien différent.

CHAPITRE XIX

*Le symbole de l'*ΙΧΘΥΣ *ou poisson.*

Notre planche XIX est gravée en partie d'après le *Bullettino di Archeologia cristiana* de M. de Rossi (1870, *tav.* 4 et 7; 1863, p. 38), en partie d'après le grand ouvrage de M. Perret (vol. IV, pl. 16, etc.).

§ 1. Explication des figures.

Nous avons déjà mentionné l'acrostiche des livres sibyllins, qui reproduit aux initiales de ses vers les mots sacrés 'Ιησους Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ. Le mot grec 'ΙΧΘΥΣ, qui signifie poisson, est devenu symbole de Jésus-Christ, Fils de Dieu Sauveur.

Notre planche porte le poisson seul sur les chatons des bagues 2, 4, 14, sur l'épitaphe 15 et sur les tessères ou verroteries 22 et 19. Le dauphin traversé d'un trident est sur la bague 6, les gravures 7 et 12, la fresque 8. Il est combiné avec la barque dans le marbre 13 et l'inscription 20; le poisson se rapproche de l'ancre dans la pierre fine 11, l'inscription 17. On le retrouve dans les pierres gravées 10, 16, 18, 21, avec son nom écrit en grec. Le sujet 9 est une anomalie.

L'ingéniosité des artistes, comme celle des théologiens, se jouait dans les mystères de ce symbole. Parfois on arrivait à des naïvetés assez curieuses, comme celle qui fut exprimée sur un mur du cimetière de sainte Cyriaque, et reproduite par Perret[2] : Un poisson nage dans un marais dont les bords sont figurés par des roseaux et des plantes aquatiques; il semble s'avancer et s'offrir de lui-même à un gros oiseau qui marche sur la rive; celui-ci ouvre le bec fort large, comme pour avaler l'énorme poisson. L'invraisemblance du dessin prouve qu'il s'agit bien là d'une scène allégorique. Le poisson est plus gros que l'oiseau, comme le Christ est plus grand que le fidèle : le poisson, pour se prêter à une opération si difficile, est plus haut placé que l'oiseau, contrairement aux lois naturelles. En outre, l'eau est figurée à un niveau plus élevé que la terre, évidemment, il ne pouvait s'agir d'une pêche faite par un oiseau aquatique. Si l'on veut bien se rappeler que l'âme est souvent symbolisée par l'oiseau, on pourra émettre l'hypothèse qu'il s'agit ici d'un croyant vivant du Christ, d'un fidèle se nourrissant du poisson sacré comme du pain descendu du ciel.

La fantaisie est moins heureuse quand c'est l'ἰχθύς qui avale l'oiseau, comme dans la lampe semi-byzantine que reproduit notre planche (fig. 9). Ce vorace denté nous paraît difficilement pouvoir représenter le Christ. A l'époque où cette lampe a été cuite, la foule des chrétiens avait

1. Voir pourtant notre planche XXVII.
2. *Les Catacombes de Rome*, t. III, pl. 41. Ce dessin se trouve au-dessous de quelques images byzantines, telles que sainte Cécile, etc., lesquelles sont du IX[e] au XI[e] siècle; par conséquent, il paraît n'être qu'une fantaisie tardive, une réminiscence tout au plus.



LE SYMBOLE DU POISSON

Ve A MOREL et Cie Editeurs Cie Paris

presque perdu le souvenir du symbole et de sa signification. Aussi le potier a-t-il pu, tout en s'emparant du vieux type de l'ἰχθύς, le défigurer et en faire dévier le sens. Un marbre précieux du musée Kircher, qui porte l'épigraphe de Licinia, avec les mots IXΘYC ZΩNTΩN, représente deux poissons qui s'approchent d'une ancre. C'est dans le Christ, nourriture des vivants, que Licinia et l'auteur de son épitaphe avaient mis leur espérance. Tel est le sens de ce hiéroglyphe, car le poisson représentait aussi quelquefois le fidèle, ce suivant du divin ΙΧΘΥΣ. Un autre marbre de la même collection nous montre cinq pains croisés de trois diagonales, qui leur donnent l'air d'un monogramme. Au-dessous sont deux poissons. Voilà sans doute une indication du miracle historique de la multiplication des pains et des poissons.

Mais revenons aux figures de notre planche. La dernière (nº 22) est la copie d'un des poissons en os qu'on peut étudier dans la collection Kircher. Ce sont purement des *tessères*. Ils sont percés d'un trou à l'œil de l'animal, et avaient été destinés, ce semble, à être portés au cou. Boldetti en a publié trois semblables[1], marqués de chiffres romains, comme beaucoup de tessères. Nicolaï[2] affirme que les chrétiens ne pouvaient pas toujours prononcer le nom de Christ sans s'exposer à la persécution, ce qui les aurait induits à le cacher sous le mot ΙΧΘΥΣ. Cette nécessité plus ou moins avérée a dû leur inspirer l'idée d'imaginer des signes de reconnaissance qu'ils pussent porter sur eux comme emblèmes de ralliement. En se les montrant les uns aux autres, ils pouvaient se faire reconnaître comme affiliés. Ils se désignaient entre eux comme fils de l'ἰχθύς[3]. D'autre part, le trou qui servait à suspendre ces objets les a fait considérer comme votifs, de dévotion proprement dite[4]. Cette induction ne nous paraît pas obligée, car de simples tessères de ralliement auraient aussi pu être portées suspendues, sans qu'on leur prêtât le caractère d'amulettes. Néanmoins, la superstition gagne si aisément dans les mœurs que nous ne devrions pas nous étonner beaucoup de cet écart de doctrine. Au reste, la date de ces tessères est inconnue; on peut les classer entre le IIIe et le IVe siècle. On en a trouvé de semblables en verre, en métaux précieux, en pierres dures. On peut encore voir au musée Kircher un poisson en métal, auquel tient un anneau de bronze qui servait sans doute à le porter suspendu, comme aujourd'hui les Napolitains portent des cornes préservatrices. Mais était-ce dans la même intention? On l'ignore. Il n'est pas impossible que le spécimen nº 19, récemment trouvé dans une tombe de l'Esquilin, à l'intérieur des murs, c'est-à-dire dans un cimetière à fleur de terre, du VIe siècle, ait servi de reliquaire destiné à contenir dans son creux un de ces *parvula evangelia* dont parle saint Jérôme, c'est-à-dire un phylactère composé d'un passage scripturaire[5]. Ce poisson est de verre multicolore très-précieux. Il pouvait avoir été fait un siècle ou deux avant l'époque où il fut déposé dans cette tombe. On interprète les lettres qui y sont marquées, par S*alus* N*oster;* de l'autre côté on croit lire S*alus* M*eus*.

La juxtaposition de l'ancre et du poisson est un véritable hiéroglyphe, signifiant *Spes in Christo,* espérance en Christ. L'ancre étant le symbole de l'espérance, et le trident ressemblant quelque peu à la croix, cette espérance du croyant, on a essayé de se figurer l'un et l'autre de ces instruments comme des déguisements de la croix. Bien plus, on y a pu voir le Christ appendu. Ainsi, dans une gemme où la barre transversale de l'ancre forme angle droit avec la tige, tandis que le poisson est comme suspendu à celle-ci (fig. 11), le titre d'ἰχθύς ne laisse aucun doute

1. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 516.
2. *De Sigl. vet.*, c. V.
3. S. Jérôme, *Ép.*, 7.
4. *Bull. di Arch. crist.* de Rossi, 1863, p. 38.
5. Voir notre chapitre XCIII, figures 6 et 6 *bis*.

sur le sens attaché à ce poisson. Malheureusement nous ignorons la date où fut gravée cette gemme. La légende écrite autour de ce symbole, rompant le secret et rendant inutile, en partie du moins, la dissimulation, pourrait être considérée comme une indication tardive. C'est aux environs du IVe siècle, plutôt qu'à ceux du IIe, qu'il faudrait, avec M. de Rossi[1], placer cette pierre. Supposons-la de la fin du IIIe. Quoi qu'il en soit, telle est la première allusion nette au crucifix qui se devine dans le symbolisme des premiers siècles. Au lieu des lettres grecques M T, M. de Rossi lit M Γ; il croit y reconnaître les initiales des noms de Michael et de Gabriel, souvent jointes en Palestine au X du nom de Christ, et destinées à former avec lui un monogramme d'ordre spécial. En effet, ici le X se trouve hors de sa place naturelle dans le mot ἰχθύς. L'origine de cette gemme est probablement orientale. Elle est actuellement au musée de Berlin.

Le dauphin traversé de la lance du trident (fig. 8) fut peint dans un angle d'un des cinq *cubicula* attribués au pape Calliste. Il serait donc de la première moitié du IIIe siècle. Au reste, nul n'était absolument contraint à voir l'image du crucifix en cette peinture décorative, jetée négligemment dans un coin; les représentations de ce genre étaient communes dans l'ornementation païenne. Citons encore l'image non d'un, mais de deux de ces poissons, dans un marbre de la deuxième moitié du IIIe siècle, au cimetière de Calliste, et où le trident se trouve entre les deux, rattaché à eux par un simple lien (fig. 12). Au lieu du Christ, il faudrait voir là, ce semble, deux chrétiens pendus à la croix. Mais nous pensons qu'il ne faut pas tant presser ces figures, ni vouloir leur faire exprimer à tout prix un sens symbolique. Néanmoins, la barque publiée dans notre planche XX, ayant pour mât un trident, fait supposer qu'au IIIe siècle on voyait volontiers dans cet objet une sorte d'étendard dont le sens était compris des seuls initiés.

Nous ne savons trop quelle date assigner à la nacelle soutenue par un dauphin dans la grossière épitaphe de CASSVS DOMNINVS (fig. 13). Si ce marbre indique le Christ sauveur de l'Église, nous ne voyons pas d'impossibilité à l'attribuer au IIIe siècle, où si souvent une barque est figurée portant des croyants pendant la tempête[2]. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher cette figure d'une autre, beaucoup plus tardive, celle du n° 20, où le vaisseau porté par le poisson, à côté d'un Jésus relevant Pierre qui se noie, peut signifier la barque de cet apôtre.

Un des rares exemples d'un poisson vorace représentant le Christ est dans la gemme n° 10, qui figure un crustacé. L'origine en est probablement païenne; elle sera tombée ensuite entre les mains d'un chrétien, qui y aura gravé les mots IX CΩTHP ΘY, poisson sauveur. Les deux syllabes du mot ἰχθύς s'y trouvent séparées par le mot σωτήρ. La finale manque, de sorte qu'on pourrait lire aussi : Jésus-Christ, Sauveur, fils de Dieu.

La pierre gravée n° 14 a été trouvée en Sicile; sa légende dit : *Vivas Noctohamus,* solécisme pour *Noctohame.* On la croit chrétienne et du IIIe siècle peut-être.

Quant à la gemme n° 6, elle n'appartient pas à Rome : c'est la fameuse pierre de l'anneau d'Aldemar, évêque d'Angoulême. Comment ce prélat du XIe siècle avait-il en main un joyau dont la fine incision et le style aisé rappellent l'époque classique ? Nous ne saurions le dire ; mais ce qui frappe le plus dans cet objet, et ce qui nous engage à le commenter, c'est qu'il est le résumé complet du symbolisme qui nous occupe et d'une célèbre parole de Tertullien : « Nous, petits poissons, selon notre Ἰχθύς, etc. » En effet, un petit poisson y nage à côté d'un grand, et semble le chercher comme protecteur, se tenant dans les mêmes eaux. Aussi les Pères

1. *Bull. di Arch.*, 1870, p. 120; 1875, p. 138. — 2. Voir planche XXVI.

appelaient-ils les chrétiens fils de l'ἰχθύς céleste. Nous verrons que l'épigraphe d'Albescius mentionne Jésus comme « le poisson grand et pur ».

On le comprend, les objets qui composent notre planche sont loin d'appartenir tous au IIe ou même au IIIe siècle. Si nous voulions les échelonner par ordre chronologique, au moins approximativement, voici le classement dans lequel nous les disposerions :

L'épitaphe de Pactumia et celle d'Alexander (nos 17 et 15); l'anneau d'Angoulême (6); le dauphin (7 et 8); le trident entre deux poissons (12); les anneaux (1 à 5); la pierre gravée de Noctohamus (14); le marbre de Cassus Domninus (13); le poisson-tessère (22); l'inscription ἰ☧θύς (16); le poisson attaché à l'ancre (11); la tête avec la légende Χριστου (18); les deux poissons avec la légende IX CΩTHP ΘΥ (10); la croix sur le poisson (21); la lampe (9); la barque de Pierre (20).

§ 2. Date du symbole du poisson.

L'époque précise où ce jeu de mots fut imaginé est difficile à déterminer. On s'accorde maintenant à le faire remonter au IIe siècle. C'est ce que nous allons démontrer par des citations des Pères, disposées dans un ordre chronologique approximatif. Leur témoignage servira de contrôle aux monuments chrétiens où ce mystérieux symbole a été utilisé.

Les livres sibyllins qui contiennent le fameux acrostiche remontent, à ce qu'on croit, à la fin du IIe siècle (170-180). Parmi les Pères, Mélito, évêque de Sardes, est peut-être le premier qui l'ait explicitement employé; il vivait dans le dernier tiers du IIe siècle. Après l'avoir appliqué aux hommes seuls à propos de la pêche miraculeuse, et dit : « Les poissons sont les saints, les 353 poissons sont tous les élus », il l'applique au Christ en ajoutant : « Le poisson placé sur la table avec le gâteau de miel, c'est le Christ brûlé par le feu de la tribulation [1]. »

Le passage suivant de Tertullien est devenu classique. Au commencement du IIIe siècle, ce Père écrivait : « Nous, petits poissons, suivant notre poisson, nous naissons dans les eaux, et ce n'est qu'en restant dans les eaux que nous sommes sauvés [2]. »

Clément d'Alexandrie parlait de poissons et de pains d'orge comme types des enseignements préparatoires (προπαιδεία) à l'instruction des Juifs et des Grecs [3].

Origène laissait échapper cette définition : « Christ nommé poisson figurativement [4]. »

Hilaire, au IVe siècle, revenait aux paraboles scripturaires : « Comme les poissons hors de la mer, ainsi les hommes doivent être tirés hors du siècle vers la lumière de l'habitation céleste [5]. »

De même, Grégoire de Nazianze déclarait que Jésus a choisi les apôtres pour pêcheurs, afin qu'ils pussent lui amener l'homme, comme on amène le poisson hors de la mer.

Mais Optat de Milet reprenait les complications du symbolisme : « Celui-là est poisson qui, par invocation, est plongé dans les ondes des fonts baptismaux, de sorte que l'eau même emprunte au poisson le nom de *piscine*. Le nom de ce poisson, selon l'appellation grecque,

1. *Pisces sancti...—Piscis in mensa cum favo mellis positus, Christus tribulationis igne assatus.* Clavis, XI, 2; XII, 25.

2. *Nos pisciculi, secundum piscem nostrum in aquis nascimur, nec nisi in aquis permanendo salvi sumus.* De Baptismo, c. I.

3. *Stromates*, I. VI.

4. Χριστός ὁ τροπικῶς λεγομένος ἰχθύς. — *Commentaires sur Matthieu.*

5. *Ut piscibus e mari, ita hominibus deinceps e sæculo in locum superiorem, id est in lumen cœlestis habitaculi, protrahendis.* Édit. Benedett, p. 677 in Matth.

contient en un seul mot, à cause de chacune des lettres de celui-ci, la foule des noms sacrés, ἰχθύς, voulant dire en latin Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur[1].»

Saint Augustin parlait de « la solennité des sacrements auxquels sont initiés ceux que la miséricorde divine recherche dans les eaux, et de cette solennité dans laquelle est exhibé ce poisson qui s'est élevé des profondeurs, et que la terre mange pieusement[2] ». Tout le chapitre XXIII du livre XVIII de la *Cité de Dieu* est une dissertation sur l'acrostiche attribué naïvement à la sibylle d'Erythrée.

Saint Jérôme interprétait dans le sens du fameux jeu de mots le poisson miraculeux d'où Pierre avait tiré la monnaie de l'impôt.

Enfin jusqu'au milieu du Ve siècle, Maxime de Turin s'écriait : « Les poissons palpitants sont les hommes qui ont besoin d'être vivifiés[3]. »

On voit combien de temps a duré le symbolisme fondé sur l'ἰχθύς. Au VIe siècle, l'évêque de Metz, Arnulf, portait encore sur son anneau une pierre gravée d'un poisson qui semble pris tout haletant dans un piége d'osier, tandis que deux autres flottent dans les eaux.

Nous ne discuterons pas ici l'âge de la fameuse épigraphe d'Autun, dont tout le texte est fondé sur le symbolisme de l'ἰχθύς. Des auteurs compétents, comme M. Marriott[4], l'attribuent au IVe siècle tout au plus tôt. Elle ne contient certainement pas les invocations à la Vierge qu'une critique trop dévote y a cru lire, mais des allusions à l'eau divine du baptême, à la manducation de l'Eucharistie sous le symbole de l'ἰχθύς, et des élans d'union mystique avec le Sauveur, toutes choses qui n'auraient rien d'extraordinaire, même en des temps bien antérieurs. Aussi ne sommes-nous pas étonné que M. de Rossi admette l'hypothèse d'un texte primitif de cette inscription, distinct de la copie connue, comme conçu dès le IIe siècle. Fût-elle sortie de l'école d'Irénée, elle n'aurait rien qui pût nous surprendre, puisque ce genre de symbolisme remonte au IIe siècle, ainsi que nous allons le vérifier par l'étude des monuments. Les commentateurs les plus habiles sont loin de s'entendre sur le texte ni sur la traduction. Voici celle de Lenormant : « O race divine de l'ἰχθύς céleste, reçois avec un cœur plein de respect la vie immortelle parmi les mortels. Rajeunis ton âme, ô mon ami, dans les eaux divines, par les flots éternels de la sagesse qui donne les trésors. Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints; prends, mange et bois, tu tiens l'ἰχθύς dans tes mains. » Cette première partie de l'épigraphe est un acrostiche de cinq vers, contenant une profession de foi qui peut convenir à la fin du IIe siècle ou au IIIe. Elle est distinguée, comme plus ancienne, du reste de l'inscription, qui est composé de six autres vers non acrostiches. Cette seconde partie est évidemment postérieure, et explique la paléographie semi-gothique d'un *titulus* qui a pu être commencé par une réminiscence.

La gravure, la sculpture et la peinture donnent-elles à peu près les mêmes renseignements que la patristique ? Quelle est approximativement la date de la première apparition du poisson dans les monuments chrétiens ? Une étude attentive des divers cimetières a conduit aux résultats suivants : dans les plus vieilles inscriptions, datant du commencement ou du milieu du IIe siècle, on ne trouve aucun symbole, sauf quelquefois l'ancre. Mais dans celles de la fin de

1. *Hic est piscis qui in baptismati per invocationem fontalibus undis inseritur, ut quæ aqua fuerat a pisce etiam piscina vocitetur. Cujus piscis nomen secundum appellationem græcam in uno nomine per singulas litteras turbam sanctorum nominum continet* ἰχθύς, *quod est latinum Jesus Christus Dei Filius Salvator.* De Schismat. Donatist., l. III., c. 2.

2. *Sive in ea solennitate sacramentorum quibus initiantur quos pervestigat in aquis multis misericordia tua, sive in ea qua ille Piscis exhibitur quem levatum de profundo terra pia comedit.* Conf. XIII, c. 23.

3. *Palpitantes pisces vivificandi homines.* Sermo XCVI.

4. *Testimony of the Catacombs*, p. 115 et suiv.

ce siècle, aux approches du IIIe, apparaît le poisson, par exemple dans le fragment... NDER, tiré des corridors adjacents au grand ambulacre de Domitilla (fig. 15), ou le poisson et l'ancre, comme dans l'épitaphe de Pactumia Paula et de Flavianus Olympius (fig. 17). De même dans le cimetière de Lucine, les inscriptions qui semblent les plus anciennes ne portent que l'ancre, et c'est vers la fin du IIe siècle qu'y apparaît le poisson. Plus tard, dans le premier tiers du IIIe siècle, les sépulcres qui sont attribués à l'inspiration de Calliste, ou faits sous son administration, nous montreront, indépendamment du poisson, dans les scènes symboliques, le dauphin employé dans les angles comme ornementation autant que comme symbole (fig. 8). Le dauphin est plutôt un emprunt fait à l'ornementation païenne; le poisson est d'un choix tout chrétien. Aussi, pendant le IIIe siècle, et alors que le dauphin n'était pas inconnu, on lui préférait souvent le poisson : c'est celui-ci qui est appelé, dans la stèle du musée Kircher, l'ἰχθύς ζωντῶν, le poisson des vivants. Ce n'est pas proprement qu'on ait emprunté le dauphin à la mythologie [1]; mais, à cause de sa ressemblance avec le poisson, le dauphin des païens fut utilisé en sous-ordre au IIIe siècle, ou de préférence au IVe. C'est pour cette cause qu'au IIIe siècle déjà, et en bien des cas, le dauphin fut substitué à l'ἰχθύς. Sans doute, on a pu se demander si le *delphinus*, ami de l'homme, suivant Athénée, n'avait pas donné aux chrétiens l'idée première de l'ἰχθύς. En effet, le poisson est quelquefois représenté comme le *sauveur des naufragés*, ce qui le rapproche du dauphin : ainsi dans une inscription peinte et fort ancienne de la crypte de saint Corneille. Christ est-il autre chose que notre nocher sur les mers de la vie, et ne nous sauve-t-il pas des eaux comme fut sauvé Jonas? De plus, s'il est vrai que les chrétiens, dès le IIe siècle, aient choisi pour leurs tombes ceux des sarcophages faits par les sculpteurs païens qui représentaient des dauphins, c'est que ces marbres se rapprochaient le plus de leur pensée et de leur symbolisme. La qualification de *sauveur* nous paraît être l'idée dominante de cette espèce de symbole. Nous pouvons supposer encore que quelques chrétiens issus du paganisme avaient conservé des préjugés favorables au dauphin mythologique; mais la chronologie des monuments trouvés semble prouver que, le poisson étant antérieur au dauphin, ce n'est pas celui-ci qui a fourni la première idée du curieux jeu de mots Ιησοῦς Χριστός θεοῦ υἱος σωτήρ. Il en fut de même en Gaule : avant le dauphin apparut le poisson [2]. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que de fort bonne heure, surtout dans les sculptures, le dauphin a été utilisé comme variante du poisson. Que néanmoins la vue des scènes nautiques, si communes dans l'art antique, ait inspiré les chrétiens dans le choix des symboles du poisson, de l'ancre, du trident, de la barque, nul ne peut s'en scandaliser [3], quoique le dauphin fût consacré à Neptune [4].

Le poisson a été employé comme symbole du Christ encore dans le courant du IVe siècle, sinon au Ve; puis il fut non oublié (les Pères le mentionnent souvent, et dans les monuments nous en retrouvons des exemples), mais négligé. Ainsi de l'ancre, dont on voit décroître les apparitions à mesure qu'on s'approche de l'époque constantinienne. Saint Augustin, au commencement du Ve siècle, décrivant le dernier repas du Sauveur [5], entrait encore assez dans l'esprit de ce symbolisme pour s'écrier : *Piscis assus, Christus passus, ipse est et panis.* « Poisson grillé, Christ souffrant, il est aussi le pain [6]. » Saint Ambroise disait encore en commentant Luc, IX : « La plupart pensent que la grâce de l'Esprit est définie dans les sept pains, et qu'on doit voir dans les poissons la figure des deux testaments. » Il serait donc fautif de

1. Voir la fable d'*Arion* et les *Chants* d'Ovide. (*Fast.*, II, 83.)
2. Voir *les Inscript. chrét. de la Gaule*, par M. Le Blant.
3. Voir de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1870, p. 52.
4. Tert., *De Spectaculis*, c. VIII.
5. Jean, XXI.
6. *Tract.*, CXXIII.

croire que ce symbolisme fut absolument abandonné après les persécutions; il devint seulement moins fréquent dans l'épigraphie. Il s'y produisit parfois, accolé au monogramme[1], non toujours figuré, mais écrit en toutes lettres (fig. 16).

CHAPITRE XX

Premières allusions à la croix.

Notre planche XX est gravée d'après la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. I, *tav.* 18; t. II, *tav.* 50, 44, 40, etc., et d'après l'abbé Martigny, *Dict. des Antiq. chrét*, article *Symboles*.

§ 1. Explication de la planche.

Les trois premières inscriptions que présente notre planche paraissent à M. de Rossi de la fin du II[e] siècle ou du commencement du III[e]; il les a trouvées dans l'un des ambulacres les plus anciens du cimetière de Lucine, encore fixées aux *loculi*. Les caractères de la troisième sont tellement beaux qu'on doit les reconnaître classiques; mais c'est la seule des trois dont la position première ne soit pas certaine. Les autres sont moins belles d'épigraphie : ne seraient-elles pas postérieures, et de la date des fragments de sarcophages trouvés dans le voisinage[2]? Toutes les trois offrent des symboles dissimulant la croix; dans les deux d'en bas, c'est l'ancre dont la barre transversale forme angle droit avec la tige. Il est probable qu'on voulait sous-entendre ainsi le signe du salut. R. Rochette admet comme possible le rapprochement de l'ancre munie d'un anneau avec la croix ansée des Égyptiens. Ces concordances peuvent n'être que fortuites; mais, si la ressemblance en a frappé les yeux d'un moderne, pourquoi n'aurait-elle pas aussi frappé l'esprit ingénieux des anciens?

Par contre, la croix est parfaitement tracée dans la première de ces épitaphes. Si c'est vraiment un monument aussi ancien, nous avons là le seul exemple, dans les inscriptions, d'une croix antérieure au IV[e] ou au V[e] siècle; encore est-ce la croix grecque, à branches équilatérales, un signe plutôt qu'une potence. M. de Rossi pense que la croix latine était la forme historique, et qu'ici encore l'épigraphiste n'a eu l'intention que de dissimuler la croix. S'il est bien de ce temps, il faudrait mettre cet exemple à côté du mât en croix de la crypte de Calliste (III[e] siècle), que nous aurons à examiner à la planche XXVI. On aurait ainsi deux exceptions, contestables elles-mêmes, deux croix visibles dans les monuments chrétiens en un temps où on crucifiait encore les esclaves. Or l'exception confirme la règle. La paléographie de cette épitaphe est simple et bien grecque : aussi M. de Rossi la croit du commencement du III[e] siècle, au plus tard; néanmoins, est-on absolument sûr que cette Rufina et cette Irène aient vécu aussi anciennement? La crypte de Lucine offre tant de remaniements du IV[e] et peut-être du V[e] siècle, il y a eu tant d'adjonctions faites sur les mêmes parois, qu'en vérité il est difficile d'argumenter à coup sûr. Le *loculus* de saint Corneille lui-même ne fut-il pas creusé vers 252,

1. Voir planche LXXXVIII. — 2. Voir planche XXI.



PREMIERES ALLUSIONS A LA CROIX

Ve A. Morel et Cie Editeurs

dans une façade déjà occupée par des tombes plus anciennes? Ainsi l'exception dont nous parlons n'est elle-même point prouvée : elle n'est que probable.

M. de Rossi dit : « Les monuments, qui chaque jour se découvrent plus nombreux, nous enseignent en réalité constamment que la croix, à Rome du moins, fut très-rarement mise en usage avant le IVe siècle, et ne devint d'un emploi *solennel* que dans le Ve; mais l'épitaphe de Rufina et d'Irène, probablement antérieure au IIIe siècle, prouve que quelquefois ce signe fut gravé sur le marbre depuis la plus lointaine antiquité. De la croix vulgairement appelée latine, qui est la véritable figure de la potence, j'ai trouvé un exemple en graphite, fait sur la chaux fraîche d'un *loculus*. Cela aussi est un cas très-rare, mais qui n'a pas la valeur de celui de Rufina et d'Irène, parce que ce *cubiculum* appartient aux dernières excavations du cimetière, époque où la croix latine était en usage[1]. »

Le T surmontant le nom d'Irène (fig. 4) et inutile dans l'orthographe de ce nom, a été trouvé dans les cryptes de Lucine. Peut-être est-il du IIIe siècle; mais déjà, dans la lettre de Barnabas, on lit que le T ressemble à une croix. Plus tard, Tertullien écrivait : « La lettre grecque tau et notre lettre T sont une espèce de croix[2]. » Clément d'Alexandrie et les autres mystiques de son école cabalistique, remarquant que dans l'alphabet grec cette lettre équivalait à 300, l'appelaient « type et symbole du signe de Christ ». C'est une façon rare de déguiser l'instrument du Calvaire, quoiqu'il semble probable que les croix qui servaient à supplicier les esclaves aient eu la forme du T, étant composées d'une simple traverse en haut d'une barre perpendiculaire[3].

L'épitaphe d'Aphrodisis (fig. 10) est un exemple du même genre, avec une complication singulière. Au bas de la tige est un crochet qui en fait un P, comme dans les monogrammes si connus du IVe siècle; mais ce crochet est aussi un C (sigma de forme archaïque) retourné, ce qui fait que M. de Rossi croit y voir un monogramme du mot grec ΣταυΡοΣ, croix. Cette combinaison donnerait un monogramme de la croix en attendant celui du Christ. Tout cela est bien douteux.

L'allusion à la croix dissimulée sous forme de T, serait empruntée au thau, signe de délivrance dont devaient, d'après le prophète, être marqués au front ceux qui « gémissant et souffrant des abominations commises en Jérusalem », devaient être épargnés dans la destruction générale[4]. C'est ce qu'appuient les commentaires d'Origène.

Bottari pense que la croix qui se trouve sur la tête de l'agneau, en certains monuments[5], à la place du monogramme qui s'y remarque d'ordinaire, indique aussi le thau dont sont marqués les fronts des gémissants[6]; application assez contestable, car « un signe » n'avait été mis que sur le front de ceux qui devaient être épargnés[7], tandis que le rôle de l'agneau était précisément d'être immolé. Ce qu'il y a de plus certain, c'est que le thau avait été chez les Hébreux un signe de vie. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les Pères de l'Église ont cru trouver le signe de la croix dans le T. Raoul Rochette fait observer que le texte hébraïque porte תָּו, qui veut dire signe, et non la lettre alphabétique ת; de sorte que l'original aurait pour sens : « Tu les marqueras d'une marque », sans autre subtilité.

1. *Roma sott.*, t. I, p. 345. — Conf., t. II, p. 317-322.
2. *Adv. Marcionem*, III, 22.
3. La confusion de la croix et du T dura longtemps, puisqu'une épitaphe de l'an 384, tirée du cimetière de Generosa, nous montre une croix proprement dite, au lieu d'un T, dans le corps d'un mot. (V. de Rossi, *Roma sott.*, t. III, *tav.* 47, nº 5.)
4. Ézéch., IX, 4.
5. Voir notre planche LXXXV. — Comp. Bosio, p. 61 et 63
6. Ézéch., IX, 4.
7. *Ibid.*, IX, 6.

Assurément le signe en question n'avait rien de la croix chez les Juifs[1]; mais la dernière lettre de l'alphabet phénicien ressemblait à la croix gammée, et comme la lettre par laquelle commence le mot hébreu *thav* s'appelle exactement thav, et correspond au T de l'alphabet latin, on conçoit que l'esprit subtil des Pères de l'Église y ait vu un rapprochement avec la croix. Ce rapprochement, les Septante, traducteurs grecs de la Bible, ne l'avaient pas vu, eux qui arrivaient avant les Pères, car ils ont traduit le mot hébreu par σημειον, signe, parole dans laquelle la lettre T n'entre même pas. Et telle était bien, en effet, la réplique des Juifs à Tertullien et à quelques docteurs chrétiens, quand ceux-ci alléguaient le passage d'Ézéchiel en faveur de la prophétie de la croix. Saint Jérôme répliquait à son tour : « La dernière lettre thav a une ressemblance avec la croix qui est simulée sur le front des chrétiens... Alors le signe, suivant la voix d'Ézéchiel, était placé sur le front des gémissants; maintenant nous disons d'eux qu'ils portent la croix[2]... Tous viendront pour voir la gloire de Dieu, et il mettra sur eux le signe qui dans Ézéchiel se montre sous l'interprétation de la lettre hébraïque thav, etc.[3]. » Cette idée-là, on la retrouve dans Cyprien, Augustin, Origène, Isidore, et même dans l'épître dite de Barnabas. Mais une telle interprétation pouvait être personnelle à tous ces Pères; elle ne prouve nullement que les Juifs aient eu la moindre idée de rien de semblable avant que le symbolisme chrétien s'en fût emparé. Leurs rabbins et les controversistes protestants du XVI[e] siècle étaient donc en droit de soutenir que l'indication du *signum crucis* ne se trouvait pas dans le passage d'Ézéchiel.

Fig. 5 et 7. C'est au cimetière de Calliste encore, sur des tombes supposées du III[e] siècle, qu'on a trouvé les deux barques ci-dessus. L'une porte le mât ordinaire avec l'antenne à angle droit, qui fut peut-être une allusion à la croix surmontant l'église[4]; l'autre a pour mât un trident. Ce trident semble bien là un étendard. Il faut y reconnaître une façon nouvelle de figurer la croix. Cet exemple unique sert à expliquer tous ces tridents auxquels est appendu le dauphin. La colombe, esprit divin, arrive avec la branche d'olivier pacifique pour se poser sur la barque-Église. Les mâts de celle-ci sont ordinairement représentés en croix, l'antenne étant placée à angle droit sur l'arbre principal. Il y a une intention évidente dans cette façon de faire; et pourtant un bas-relief du musée païen de Latran porte le même détail, avec cette adjonction que la rame est traversée d'une barre qui figure la croix à s'y tromper. Or le sujet est éminemment profane, puisqu'il s'agit de Pâris invitant Hélène à s'embarquer avec lui. Le hasard produit de ces ressemblances, auxquelles on a tort peut-être d'attacher trop d'importance. Mais, dans la barque (fig. 5), que signifient ces vases, s'ils ne symbolisent des fidèles, vases d'élection, comme les appelle saint Paul, mais vases fragiles naviguant à l'abri de la croix? L'Église est le vaisseau de transport des croyants; elle leur fait traverser le monde avec l'Esprit-Saint pour conducteur. Le port du salut sera l'éternité : heureux si la fragile cargaison arrive avant de s'être brisée sur les écueils!

1. Suivant une remarque de Raoul Rochette, le thau samaritain n'a point la forme de croix, ni même celle de potence comme le ת hébraïque, mais plutôt celle de X. Cette observation n'a qu'une demi-portée, car le X a été pris aussi bien que le T, quoique plus tardivement, pour une des façons d'exprimer la croix. Le même auteur, rapprochant le passage d'Ézéchiel de celui de l'*Apocalypse*, VII, 2, où il est parlé d'*un sceau du Dieu vivant*, se demande si le signe dont il est question dans la prophétie ne serait pas précisément le sceau apocalyptique. Ainsi se trouverait rapprochée la tradition juive, qui fait de la dernière lettre de l'alphabet phénicien *un signe de vie*, et la figure égyptienne ☥ qui, portée par le manche, aurait eu pour sens : *vie à venir*. Il remarque qu'en effet on a trouvé aux catacombes quelques-unes de ces figures égyptiennes, et que les chrétiens d'Égypte (après la destruction du Sérapéon du moins, en 389) s'en étaient emparés pour enter leur foi sur les vieux usages, et dire que la croix *ansée* avait rapport à leur croyance.

2. Saint Jérôme, qui savait l'hébreu, n'ignorait pourtant pas que le ת hébraïque a des formes arrondies qui ne rappellent pas la croix comme le T des Latins.

3. *In Isaia*, LXVI.

4. Tert., *Adv. Judæos*, 10.

Ce vase d'argile qui ne peut pas dire à Dieu : « Pourquoi m'as-tu fait ainsi[1]? » il sera brisé un jour, car il est une allusion évidente au corps fait d'argile et dont la mort s'emparera. Il est des vases qui portent un nom de personne, Saturninus, par exemple (fig. 8), ce qui fait penser qu'il faut voir en eux des symboles plutôt que des instruments de métier. Le P. Garrucci décrit[2] une fresque représentant un navire conduit par un marin nu. Au milieu sont plusieurs vases. C'est, dit-il, le navire retournant au port chargé de marchandises. Il en fait l'image de la bienheureuse tranquillité à laquelle arrivent les élus enrichis de leurs bonnes œuvres. Ce sens nous paraît moins évangélique : ils sont eux-mêmes les vases transportés, et le nocher, c'est la bonté divine. Les deux petits vases du bas de notre planche (fig. 9) appartiennent à la belle épitaphe grecque de ΓENECI et de XριστTINA, que nous retrouverons planche XXXIII, n° 5, et pourraient bien avoir eu pour signification de désigner les deux défunts.

Fig. 6. La cornaline dont nous donnons le dessin d'après le P. Garrucci et l'abbé Martigny[3] réunit presque tous les symboles des trois premiers siècles : l'ancre à barre transversale flanquée de deux poissons ; l'agneau supportant un grand T cruciforme que domine la colombe avec sa branche d'olivier ; une espèce de vase rond ou de barque (aucuns ont dit une arche), surmontée elle-même d'un T ; le bon berger portant la brebis, et enfin un poisson isolé avec le nom ἰχθύς. On a attribué cette curieuse petite pierre au IIIe siècle. Autant que nous en pouvons juger sur un dessin six fois agrandi, et par conséquent un peu altéré, nous placerions plus volontiers cet objet aux environs du IVe siècle, soit à cause du mot ἰχθύς qui y est écrit et de la forme des caractères, soit à cause de la roideur du dessin, soit enfin à cause de la particularité tout exceptionnelle de l'agneau portant sa croix. L'iconographie chrétienne nous démontre d'ailleurs que le Christ ne fut guère représenté sous figure d'agneau qu'aux environs du Ve siècle.

§ 2. De la croix et du signe de croix.

Relativement au culte de la croix, nous lisons dans les *Hagioglypta* de Macarius[4] une assez faible démonstration pour en prouver l'antique usage, mais où nous trouvons un curieux exemple de l'esprit symbolisateur des premiers Pères. L'auteur cite d'abord un célèbre passage de Minutius Félix dans son dialogue d'*Octavius*. Au païen qui accusait les chrétiens d'adorer une tête d'âne, puis une croix, Octavius répondait : « *Nous n'adorons ni ne désirons des croix*. Mais vous, qui consacrez des dieux de bois, peut-être adorez-vous des croix de bois comme faisant partie de vos dieux : car vos étendards, vos drapeaux, les enseignes de vos camps, que sont-ils d'autre que des croix dorées et ornementées? Vos trophées de victoire n'ont pas seulement l'apparence d'une croix, mais ils imitent un homme qui y serait attaché. Avec raison et naturellement, nous voyons une image de la croix dans le navire qu'emportent les voiles gonflées ou qui glisse sur les rames étendues, et quand vous dressez un joug, il est un signe de la croix, et ainsi lorsqu'un homme, bras étendus, adore Dieu d'un esprit pur. Donc le signe de la croix a sa raison dans la nature ou fait partie de votre religion[5]. »

1. *Rom.*, IX, 20.
2. *Storia dell' Arte*, pl. 88.
3. *Dict. des Antiq. chrétiennes*, article *Symboles*.
4. Pages 33 et suiv.
5. *Cruces nec colimus nec optamus. Vos plane qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas, ut deorum vestrorum partes, forsitan adoratis. Nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum, quidquid aliud quam inauratæ cruces sunt et ornatæ? Tropæa vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et affixi hominis imitantur. Signum sane crucis naturaliter visimus in navi, cum velis tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur; et cum erigitur jugum, crucis signum est; et cum homo porrectis manibus Deum pura mente veneratur : ita signo crucis aut ratio naturalis innititur, aut vestra religio formatur.* (Cap. XXIX.)

Ce qui ressort de ce passage, c'est l'ironie avec laquelle le chrétien fait sentir aux païens qu'il n'y a rien de tellement odieux ni de si honteux, dans l'image de la croix en elle-même, qu'ils voulaient bien le dire. Pour répondre au reproche d'idolâtrie matérielle, il semble faire remarquer que, la forme incriminée se retrouvant dans la nature et eux-mêmes n'y attachant pas d'importance, le reproche ne portait point contre ceux qui parlaient de la croix, ou parfois même y pouvaient faire des allusions figurées. Mais la conclusion, comme le point de départ de cette démonstration, est bien qu'on n'adorait la croix à cette époque, en aucune mesure, dans l'Église chrétienne : *cruces non colimus*, déclaration explicite qui est le point important et que tous les sophismes ne sauraient renverser. Au reste, on trouve des argumentations analogues dans Tertullien[1] et dans Justin Martyr.

Dans son dialogue avec Tryphon, ce dernier Père, parlant de Moïse resté sur la colline, les bras étendus, tandis qu'on les soutenait, ajoute que « rien ne représentait mieux la croix que cette attitude, et que Moïse était le type de Jésus par ses bras étendus. »

Évidemment, de fort bonne heure une certaine foi fut ajoutée à l'influence des signes de croix, et quelques usages religieux s'introduisirent qui risquaient de dégénérer en superstitions. Tertullien est pourtant le premier qui en parle, et peut-être dans le milieu mystique où il vivait exagérait-on plus qu'ailleurs ce tort. Faisant le tableau des difficultés que rencontre une chrétienne mariée à un païen, il dit : « En est-il qui permît à sa femme de descendre dans les cachots pour y baiser les chaînes de nos saints confesseurs, leur laver les pieds, donner et recevoir le baiser de paix, remplir tous les devoirs de l'hospitalité envers les étrangers, toutes obligations qui nous exposent à la haine des infidèles? La voilà donc réduite à la dangereuse alternative ou de violer sa foi en la dissimulant, ou de troubler la paix domestique en excitant les soupçons et les persécutions de son époux. Et le moyen de cacher à sa curiosité les signes de croix que tu imprimes sur ton lit et sur ton corps, de n'en être pas aperçue quand tu chasses par ton souffle quelque chose d'immonde (*aliquid immondum*), ou que tu te lèves durant la nuit pour prier? Ne lui semblera-t-il pas que ce soit pour te livrer à des opérations de magie? Comment dérober à sa vue ce que tu goûtes secrètement avant toute autre nourriture[2]? Et, s'il vient à le découvrir, n'imaginera-t-il pas que c'est un pain autre qu'on ne lui dit[3]? ou, s'il ignore tout cela (les mystères chrétiens), quelle explication plausible y trouvera-t-il? Ne se plaindra-t-il point? ne soupçonnera-t-il point que ce puisse être du poison au lieu de pain[4]? »

Plus loin, Tertullien, parlant des épouses chrétiennes mariées à des chrétiens et de la liberté dont elles jouissent pour les pratiques religieuses, ajoute : « Elles se signent, mais pas furtivement, elles ne rendent pas grâces en tremblant[5]. »

Dans son traité *Contre les spectacles* (chap. XXVI), quand il parle d'une chrétienne envahie par le démon sur les gradins d'un théâtre, on suppose que le moyen d'exorcisme tenté contre l'esprit immonde pourrait bien avoir été un signe de croix, au nom du Seigneur. Et ailleurs : « A chaque pas, à chaque mouvement, à chaque entrée et à chaque sortie, en nous

1. *De Oratione*, XI : *Nos vero non attollimus tantum (manus), sed etiam expandimus e Dominica passione modulatum, et orantes confitemur Christo.* (Pour nous, nous n'élevons pas seulement les mains, mais nous les étendons à la manière de la passion du Seigneur, et en priant nous confessons Christ.)

2. L'Eucharistie, que chacun pouvait emporter à la maison.

3. Allusion à l'accusation de tremper le pain dans du sang, et d'immoler des enfants dans les assemblées chrétiennes.

4. *Ad uxorem*, II, 4 et 5.

5. *Non furtiva signatio, non trepida gratulatio.* (*Ibid.*, liv. II, § 9.)

habillant, en nous chaussant, au bain, à table, le soir, couchés ou assis, et, quelque attitude que nous prenions, nous marquons nos fronts d'un petit signe de croix. » — « Si de ces façons de faire (*disciplinarum*) et de quelques autres on demande une raison scripturaire, on n'en trouvera pas. La tradition les a créées, l'habitude les a confirmées, la loi les observe : *traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix*[1]. »

Plus tard (vers 320), Lactance disait des chrétiens : « Ils chassent les esprits pervers des hommes par le nom de leur maître et le signe de la passion... Quand les païens font des immolations à leurs dieux, si quelqu'un y assiste qui porte le signe au front, leurs sacrifices n'ont rien de favorable, et l'oracle consulté ne peut donner de réponse[2]. »

De même encore, et dans le même siècle, saint Athanase osait en appeler au signe de la croix comme à un moyen de contre-carrer « les prestiges des démons, les impostures de leurs oracles, les prodiges de la magie... A ce signe dont les païens se moquent, les démons effrayés prennent la fuite, les oracles cessent aussitôt, les enchantements de la magie restent sans effet : c'est le Christ qui, par son nom et sa présence, renverse et détruit tout ce qui lui est opposé[3] ».

Après l'abolition de l'idolâtrie, la croix fut employée partout comme signe de salut et comme invocation de la protection divine, à la place des amulettes païennes et superstitieuses. Chrysostome nous apprend qu'on marquait de la croix les bêtes malades pour en obtenir la guérison; et que cela se faisait sur le front : *Hoc signum mediis frontibus additum cunctarum pecudum certa salus fuit,* dit un poëte du temps[4]. On en marquait à la cuisse les chevaux, en Sardaigne du moins, où cet usage est resté. Mais nous voilà loin de l'âge apostolique.

« Pour chasser le *mauvais,* dit M. Le Blant[5], le fidèle s'armait du nom du Seigneur, l'inscrivant sur les objets usuels : cuillers, mesures, poids, lampes, anneaux, vases à boire, recevaient la marque de la croix, du poisson, du monogramme, ressouvenir des phylactères du judaïsme, et la confiance dans les choses sanctifiées amena parfois de vraies profanations. » Mais de tels abus, on le conçoit, ne s'introduisirent que peu à peu. On s'y essayait déjà au IIIe siècle; au IVe, les tuiles et les briques elles-mêmes portèrent le signe du monogramme, en attendant celui de l'instrument du Calvaire[6]. Saint Antoine croyait littéralement chasser le diable avec des signes de croix.

Ces petites superstitions étaient l'exagération de la foi au surnaturel, alors générale. Il faudrait ne pas avoir lu une page de l'histoire de ce temps pour transporter à ces distances les répugnances du temps actuel à accueillir tout ce qui sent le miracle. On croyait non-seulement aux miracles accomplis dans le passé par le Sauveur, ses apôtres et les prophètes, mais même aux guérisons contemporaines : exorcismes, prescience de l'avenir, visions, prophéties, résurrections même, on jugeait tout cela non-seulement possible, mais réel[7]. Origène pourtant constatait la décroissance des influences surnaturelles sur le monde visible. Ce qu'il y eut de réel dans les prodiges dont les Pères affirment avoir été témoins est difficile à déterminer.

1. *Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus.* (*De Corona,* c. III.)

2. Lactance, *Institut. div.*, l. IV, 27. *Spiritus inquinatos de hominibus et nomine magistri sui et signo passionis excludunt. . . . Cum diis suis immolant, si assistat aliquis signatam frontem gerens, sacra nullo modo litant, nec responsa potest consultus reddere vates.* (Georg., III, 491.) — V. aussi *De morte persecutorum,* X, où la persécution de Dioclétien est attribuée à la découverte de ces pratiques par les païens.

3. *De Incarnatione Verbi.*

4. *Bull. di Arch. crist.*, de Rossi, 1873, p. 138.

5. Préface aux *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. CX.

6. Voir de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1870, p. 7 et suiv.

7. Iren., *Contra Hæres.*, II, 31. — Tert, *Ad Scapulam,* 4; *Apol.*, 23. — Origène (édit. Delarue), p. 311, 321 et 392.

L'esprit de critique était si peu développé chez eux! On doit même, dans leurs récits, constater des altérations de l'esprit dans lequel se sont accomplis les miracles évangéliques. C'était, par exemple, tourner à la magie que de croire aux merveilleux effets de certaines formules plus ou moins cabalistiques, ou même d'un nom, fût-ce celui de Jésus[1]! Les visions de démons ou de génies hantaient alors tout le monde antique, et, si la société païenne en était agitée au point que les écrits d'un Plutarque en étaient infestés, comment quelque chose de cette maladie n'aurait-il pas pénétré dans le monde chrétien? On oublie trop aujourd'hui que ce ne sont pas les chrétiens qui ont inventé la superstition, mais bien plutôt qu'ils ont contribué à la diminuer ou à la faire couler dans des canaux moins excentriques et moins dangereux. Cela surtout pouvait se dire des premiers chrétiens.

CHAPITRE XXI

Des premiers sarcophages chrétiens.

Notre planche XXI est gravée d'après une lithographie de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. I, *tav.* 30, et d'après un dessin pris sur l'original.

Visconti dit que, vers le temps des Antonins, l'usage de brûler les corps tombant en désuétude, on reprit celui de les enfermer dans des sarcophages de marbre, façon d'inhumer dont on peut montrer des myriades d'exemples, soit chez les Latins, soit chez les Étrusques. Ce luxe de sépulture n'était certes pas à la portée du plus grand nombre des chrétiens; mais, outre que dès les premiers siècles, à Rome, ceux-ci comptaient plus d'un patricien dans leurs rangs, ils purent se servir souvent de sarcophages de simple pierre et de bières en terre cuite. Les *loculi* des catacombes, qu'étaient-ils eux-mêmes, si ce n'est des espèces de sarcophages obtenus à moindres frais? Quant à ceux de marbre, ils n'étaient peut-être pas, autant qu'on pourrait le croire, un objet de luxe à Rome, où le marbre était si communément utilisé, sous l'empire, à toutes sortes d'usages. Les anciens étaient d'ailleurs habitués à considérer l'embellissement de leurs sépultures comme l'une de leurs premières nécessités; ils attachaient à leur dépouille une importance que le spiritualisme chrétien a peu à peu diminuée, mais qui, pendant les premiers siècles de l'Église se maintint pourtant intacte. L'attente de la résurrection des corps portait à donner aux cadavres un soin précieux : rien n'était trop coûteux pour des croyants qui nourrissaient des espérances de ce genre, sans toujours savoir les subordonner à la haute spiritualité chrétienne. Encore aujourd'hui, se préparer des inhumations convenables est l'une des grandes préoccupations des Italiens de toute classe.

Dans la crypte de Lucine, M. de Rossi a recueilli un bon nombre de fragments de sarcophages dont nous lui empruntons le dessin; il les croit du III[e] siècle; ils sont marqués des noms les plus illustres de l'antiquité chrétienne. Évidemment ces sculptures proviennent d'ateliers païens : leur style et la nature des sujets l'indiquent. On remarquera que les symboles chrétiens y manquent absolument : c'est, pour les sépultures primitives, un fait qui ne souffre qu'un

1. Origène, I, p. 461. — Justin, *Apol.*


ANNIA
ΦΑΥCΤΕΙΝΑ
ΘΥΓΑΤΡΙ
ΛΙΚΙΝΤΑ
ΦΑΥCΤΕΙΝΑ
ΑΚΕΛΙΑ
ΒΗΡΑ
ΑΝΝΙΟC
ΚΑΤΟC
ΖΗCΑΝΤΙ ΕΤΗ·Ι5·ΜΗ
ΝΑC·Δ·ΗΜΕΡΑC
·ΙΒ·
IRENE·ET·P
LOLLIA
LIVIA·NICARVS
LIVIAE·PRIMITIVAE
SORORI FECIT
Q·V·AN·XXIIII·M·VIII

petit nombre d'exceptions. A part le bon berger, l'ancre, l'ἰχθύς, puis la colombe, nous ne saurions vraiment quelles indications chrétiennes trouver dans les sculptures qu'on peut garantir antérieures à Constantin. Ne pouvant facilement se faire faire des urnes sépulcrales qui représentassent les mêmes choses que les peintures de leurs tombes souterraines, les chrétiens choisissaient du moins, parmi les marbres déjà préparés dans les ateliers des marbriers, les sujets qui heurtaient le moins leurs propres convictions, ou qui pouvaient s'y plier de quelque façon. C'est ainsi que le dauphin, si commun sur les sculptures anciennes, leur sembla pouvoir représenter l'ἰχθύς (fig. 3) ; c'est ainsi que les scènes pastorales, champêtres, agricoles, la pêche, les vendanges (fig. 1), la chasse même, les jeux enfantins, leur parurent pouvoir être employés sans danger. Ils évitaient toute image des divinités païennes, et, si parfois on en a trouvé dans les catacombes, c'est qu'elles avaient été tournées contre la muraille ou masquées d'une couche de stuc; ainsi du moins pendant le temps de la lutte du paganisme contre le christianisme. Ce n'est que très-tardivement, et longtemps après le triomphe de celui-ci, qu'on semble avoir utilisé les urnes païennes pour des tombeaux chrétiens, sans égard à autre chose qu'à la beauté du vase. Les monstres marins (fig. 7) pouvaient être, à la rigueur, adaptés à la symbolique du IIIe siècle. Il fallait cependant quelque effort d'esprit pour attacher un sens religieux à un hippocampe ou à un hippogriffe. Quand à ces animaux se joignait un trident, quelques esprits subtils voyant la croix sous cette forme hiéroglyphique, on conçoit que ce symbole ait fait accepter les monstres.

La preuve que c'est faute de mieux, au IIe siècle surtout, que les chrétiens empruntaient ces sujets aux païens, nous la trouverons dans ce fait que jamais les graphites, ces témoignages expressifs de la piété du temps, ne jouent avec ces formes douteuses. Par contre, les chrétiens se montraient parfois bien ingénieux dans leurs interprétations des sujets païens. Ainsi, l'on a trouvé deux fois (dans la crypte de Lucine et dans celle d'Eusèbe) la barque où Ulysse, attaché à un mât, brave les séductions des sirènes qui jouent d'on ne sait trop quels instruments, peut-être une double flûte et une lyre (fig. 5). Ce sujet ne répugnait pas au sens chrétien. Résister à ces monstres aux pieds de vautour, n'était-ce pas résister aux attractions de ce paganisme qui affectait figure humaine, mais cachait la bête sous la toge [1]?

Pourquoi se serait-on montré d'un rigorisme absolu dans le choix des sujets, quand bientôt après, mais surtout au moyen âge et à la renaissance, évêques, abbés et vierges devaient emprunter pour leur sépulture des sarcophages tout à fait profanes par la nature des représentations qui les décoraient? On peut s'en convaincre par une visite dans beaucoup d'églises de Rome. Bien plus, ne se sert-on pas aujourd'hui de l'urne d'Adrien pour fonts baptismaux à Saint-Pierre de Rome? R. Rochette rappelle qu'à Girgenti on baptise dans une urne où est sculptée la fable de Phèdre; des vases antiques servent ailleurs de troncs pour aumônes.

On voit que l'urne d'Annia Faustina (fig. 1) était ornée du portrait de la défunte, en avant d'une draperie soutenue par des génies ailés, sortes de figures décoratives. Le portrait

1. Déjà l'auteur des *Philosophoumena* faisait allusion à cette comparaison. — Voir aussi notre planche LVI, à propos de laquelle cet emprunt au paganisme est commenté. Dans l'exemple actuel on doit noter le curieux monogramme qui, par l'agencement des deux lettres T Y, paraît dissimuler la croix. On peut y lire en tout cas les lettres du nom Turannio, qui fut probablement celui du chrétien à qui appartint le sarcophage; en effet, qu'on le remarque bien, c'est précisément pour tenir lieu d'épitaphe que ce monogramme est inscrit; il a un faux air de croix. Le mât d'Ulysse fut lui-même comparé à la croix par Maxime de Turin. Le chrétien ne se sauve-t-il pas comme Ulysse en s'attachant à ce bois, symbole de rédemption ? On voit avec quel soin les chrétiens des premiers siècles s'ingéniaient à dissimuler l'instrument du supplice du Christ sans le perdre de vue. C'est peut-être forcer un peu la portée des paroles de Maxime de Turin que de prendre Ulysse pour un type du Christ crucifié. C'est le chrétien lui-même qui doit être attaché au mât.

d'Annios Catos se dessine de même dans un médaillon, au-dessus de masques tragiques, qui sont une décoration fort commune chez les anciens (fig. 4).

On pourrait recueillir beaucoup d'autres sculptures figurant des têtes de lion et des décorations analogues, dans les cimetières chrétiens de tous les temps : scènes champêtres, pastorales, repas, tout cela pouvait s'adapter aux mœurs chrétiennes, avec ou sans efforts allégoriques. On évitait ou on détruisait les figures mythologiques[1], mais on laissait parfois passer quelque petit génie innocent, même celui de la mort, auquel il était facile de donner un sens nouveau. Les chasses, les courses, pouvaient être prises dans une acception spiritualisée. A voir la quantité de débris de sculptures qui ont été tirés des nécropoles chrétiennes, ou qui y gisent encore, et dont beaucoup ont des origines évidemment païennes, on se rend compte des libertés plus ou moins grandes qu'on savait prendre dans le choix des décorations.

Quant aux inscriptions de ces marbres, elles nous fournissent un exemple rare : celui de la désignation de titres de familles nobles. Ordinairement l'épigraphie chrétienne la plus ancienne n'offre qu'un nom, celui qu'on donnait au défunt dans la vie domestique plutôt que dans la vie civile. Ainsi se désignaient le plus souvent des personnes qui pouvaient du reste avoir eu plusieurs noms, et même des personnes de condition élevée. Il est pourtant, comme ici, des exemples où l'on écrivait le nom, le prénom et la race (*gens*); très-peu y ont joint la désignation des parents et les titres de noblesse. Les chrétiens des premiers temps n'aimaient pas l'étalage des vanités humaines, et, pour leur peu d'empressement à soutenir l'organisation de la société antique, ils étaient considérés par les païens comme ennemis du genre humain. L'épitaphe nº 6 peut se reconstituer ainsi :

γλυΚΥΤΑΤѠ ΜΝΙΑϹ ΧΑΡΙΝ ΖΗϹΑΝΤΙ ΕΤΗ ΙϚ ΜΗΝΑϹ Δ ΗΜЄΡΑϹ ΙΒ.

....très cher, en souvenir. Il a vécu 16 ans (?) 4 mois 12 jours.

L'un des plus anciens, sinon le premier, parmi les sarcophages chrétiens, est celui de la figure 9, trouvé dans la vigne du collége Salviati. Il est passé de la collection Campana au musée du Louvre, à Paris. Déjà publié par Bosio, puis par M. de Rossi, il l'a été tout récemment par M. Edmond Le Blant; nous en donnons un bon dessin que nous devons à l'obligeance de ce dernier archéolgue. L'épigraphie vraiment classique de l'inscription, si remarquable par la forme des lettres et la brièveté du texte, fait attribuer ce monument « à la plus haute antiquité ». Veut-on indiquer par là le IIe siècle? Ce serait chose à peine admissible pour la fin, époque où les épitaphes montrent que l'ἰχθύς se juxtaposa à l'ancre. M. Le Blant ne le rapporte qu'au IIIe[2]. Les brebis, d'âge différent, y sont dessinées avec une grâce charmante et un naturel frappant. En contemplant le bon berger, elles paraissent s'arrêter, presque reculer intimidées. La brebis qu'il porte, il la soutient non avec roideur par les quatre pieds, comme dans les reproductions tardives, mais en lui mettant, pour la retenir, une main sur le dos : aussi tourne-t-elle la tête vers lui avec reconnaissance. Quant au berger, il est mouvementé, il marche plein d'action et de naturel; il va évidemment rapporter la pauvre égarée au bercail : c'est la défunte qu'il introduit dans le paradis. Dans toute la collection des bons bergers sur bas-reliefs, nous n'en sachions pas un qui réponde si bien aux règles de l'art classique. La tombe gravée pour Livia

1. Une exception se voit sur un marbre gaulois, où le défunt est figuré (par apothéose?) sous les traits des Dioscures. Voir M. Le Blant, *Sarc. d'Arles*, pl. XXIII et p. 38-41.

2. Voir sa belle *Étude sur les Sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, introduction, p. IV.

DECESSIT

AN 217

1

·DEP·

2

SEP·

3

ΚΑΤΑΘΕCIC
ΦΑΔΙΑΝΗC

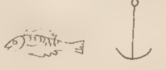
4

M·AVRELIO·AVGG·LIB·PROSENETI
A CVBICVLO·AVG·
PROC · THESAVRORVM
PROC·PATRIMONI·PROC·
MVNERVM·PROC·VINORVM
ORDINATO A DIVO COMMODO
IN KASTRENSE PATRONO PIISSIMO
LIBERTI · BENEMERENTI
SARCOPHAGVM DE SVO·
ADORNAVERVNT·

5

AN 234

TI·CL·MARCIANVS·ET
CORNELIA·HILARITAS
CORNELIAE·PAVLAE·PAR·
FECR·QVAE·VIX·ANN·X·DIEB
VIII·DEC·X·KAL·AVG·MAX ET
VRB·COS·



6

PROSENES RECEPTVS ADDEVM·V·NON SSA NIA·PRAESENTE·ET·EXTRICATO·II
REGREDIENS IN VRBE AB EXPEDITI ONIB·S SCRIPSIT AMPEL·IVS LIB·

5

AN 235

AVRELIA DVLCISSIMA FILIA QVAE
DE SAECVLO RECESSIT
VIXIT ANN XV·M·IIII·
SEVERO ET QVINTIN·COSS·

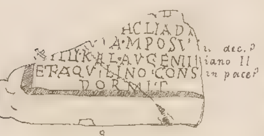
7

AN 238

ΗΡΑΚΛΙΤΟC Ο ΘΕΟΦΙΛ
ΕCΤΑΤΟ·ΕΖΗCΕΝ ΕΤΗ
ΠΑΡΑΗΙΓΕΝΟC ΗCΕΝ ΗΜ
ΡΙΒ ΤΕΛΕΥΤΑ ΠΡΟ·ΑΚΜΑΙ
ΠΙΩ ΚΑΙ ΠΟΝΤΙΑΝΩ ΥΠΑΥΡ
ΖΑΝΘ ΑΣ ΠΑΤΗΡ ΤΕΚΝΩ ΓΛΥΚ
ΤΕΡΩ ΦΩΤΟC ΚΑΙ ΖΩΗC

8

AN 249



9

CΕΠΤΙΜΙΟC·ΠΡΑιτεξτΑΤΟς κΑΙΚιλιανος ?
Ο ΔΟΥΛΟC·ΤΟΥ θεοΥ ΑΞΙΩC βΙώσας
ΟΥ ΜΕΤΕΝΟΗCΑ·ΚΑΝ ΩΔΕ CΟΙ ΥΠΕΡCΤΗCΑ
ΚΑΙ ΕΥΚΑριστΗCΩ·ΤΩ ΟΝΟΜΑΤΙ CΟΥ·ΠΑρέδωκε
ΤΗΝ ΨΥΧήν τΩ ΘΕΩ·ΤΡΙΑΝΤΑ ΤΡΙΩν ἐτῶν
ΕΞ·ΜΗΝΩΝ

10

ΕΥΜΕΡΙΤΩ·ΟΥΡΑΝΙΑ·
ΘΥΓΑΤΗΡ · ΗΡΩΔΗC

11

·ΑΡΜΕΝΙΑ·ΦΗΛΙΚΙΤΑC·
ΑΙΛΙΑ · ΡΗΓΙΝΑ

12

IANVARIA CONIVGI BENE
MERENTI GORGONO
MAGISTRO PRIMO

13

LEONTINA
IN DEO PAX

14

Primitiva peut être rattachée avec quelque vraisemblance à l'époque où on déposait plus volontiers les corps dans des sarcophages que dans des *loculi*, sous les voûtes d'un ambulacre ou *cubiculum* que dans des niches entaillées. Si, dans l'origine, faute de sculpteurs chrétiens, on fut ordinairement amené à choisir dans les marbres de provenance païenne ceux dont les sujets ne blessaient pas le sens religieux, pourtant il est naturel de supposer qu'accidentellement quelque chrétien parvint à commander un sarcophage orné de sujets adaptés à sa foi. Le poisson ressemble assez au dauphin, et le bon berger aux divinités champêtres, pour qu'un artiste, même païen, ait pu exécuter ce sujet; mais le sentiment qu'on y note ferait croire que déjà quelque graveur chrétien avait pu mettre la main à l'œuvre. C'est en effet à une gravure sur marbre que nous avons affaire. N'est-il pas touchant de trouver ce thème parmi les premières inspirations de l'art religieux? Quelle image douce et aimable ces chrétiens se faisaient de la mort, eux qui n'y voyaient qu'une entrée au bercail du Seigneur! Et comme ils étaient loin de se plaindre d'être rappelés dans l'éternité, eux qui trouvaient dans le maître de leurs destinées un affectueux berger prêt à les emporter tendrement dans le Ciel!

Dans tout cela, on le voit clairement, à part le thème du bon berger, les sculptures connues des trois premiers siècles ne développent pas de sujets chrétiens. M. de Rossi constate définitivement que tous les marbres où sont représentés des sujets manifestement bibliques sont du IVe siècle ou environ, quand ils n'appartiennent pas au Ve [1]; encore ces sarcophages sont-ils presque tous originaires soit des sépultures à ciel ouvert, où on en trouve encore des débris, soit des basiliques suburbaines, où Bosio, Boldetti, Marangoni, etc., les ont étudiés. Leurs descriptions des cimetières souterrains n'en mentionnent qu'exceptionnellement la découverte. Les fragments qu'on en trouve sous terre semblent y être tombés des lucernaires, puisqu'on les rencontre ordinairement au-dessous de ceux-ci.

Les extrêmes se touchent. Si, aux IIe et IIIe siècles, les chrétiens empruntèrent aux païens leurs sarcophages, tout en y apportant un sage discernement; si, aux IVe et Ve, ils surent eux-mêmes les ornementer de sujets religieux, au VIe, par la barbarie du temps, devenus incapables ni de créer ni de discerner, ne craignant plus le paganisme vaincu, ils se firent ensevelir sans scrupule dans des urnes païennes représentant des bacchanales ou les dieux de l'Olympe. Cet usage s'est perpétué jusqu'à la Renaissance.

CHAPITRE XXII

Épitaphes de la première moitié du IIIe siècle.

Nous réunissons dans notre planche XXII le fac-simile de quelques épitaphes de la première moitié du IIIe siècle, dont nous n'avons pu obtenir la photographie. Plusieurs sont datées d'après le savant ouvrage des *Inscriptiones christianæ* de M. de Rossi; d'autres sont groupées ici sur des estimations chronologiques approximatives.

Parlons d'abord des formules générales appartenant à cette époque. On lit souvent DECESSIT, ou par abréviation DEC. (il ou elle décéda), ou encore DEPOSITVS, par abréviation

1. *Roma sotterranea*, t. I, p. 99; t. III, p. 447.

DEP. (déposé), moins souvent SEPVLTVS, SEP. (enseveli). L'expression grecque qui répond à ces termes latins est celle de ΚΑΤΑΘΕϹΙϹ κατάθεσις (déposition, mise en dépôt). Ces termes indiquent un dépôt temporaire, nuance qui convient fort bien aux notions chrétiennes sur l'ensevelissement, en attendant la résurrection. Les païens, qui croyaient faire un acte définitif, préféraient les mots *positus, compositus*, à celui de *depositus*. La langue grecque ayant généralement précédé la latine dans l'épigraphie chrétienne à Rome, on lit κατάθεσις dans les épitaphes du IIIe siècle, ou la traduction latine *depositio*, qui se maintint bien avant dans le IVe siècle. Ce n'est, du reste, que par la vulgarisation de cette locution que ses abréviations *dep.*, DP, devinrent presque constantes. Au milieu du IIIe se rattachent encore les belles formules παρέδωκε τήν ψυχήν τῷ θεῷ (il rendit l'âme à Dieu), en latin *reddidit animum Domino*, ou simplement ἀπέδωκε, *reddidit* (il rendit), ou encore ἔξηλθεν (il s'en est allé), κοιμᾶται, ἐκοιμήθη, *dormit* (il s'est couché, il dort), *defunctus* (défunt). A quoi il faut ajouter le *quiescet* (il repose ou reposera), par altération *cesquet*[1]. La forme *hic positus, hic jacet, hic quiescit,* ne nous apparaîtra pas avant la fin du IVe siècle, et ne deviendra usuelle qu'au Ve.

Dans notre planche, l'épitaphe de l'an 217 peut se lire et se traduire ainsi :

M*arco* AVRELIO · AVG*ustorum* · LIB*erto* · PROSENETI	A Marc Aurèle Prosénès, affranchi des Augustes,
A CVBICVLO · AVG*usti* ·	de la maison de l'Empereur,
PROC*uratori* THESAVRORVM	procurateur des trésors,
PROC*uratori* PATRIMONI · PROC*uratori*	procurateur du patrimoine, procurateur
MVNERVM · PROC*uratori* VINORVM	des récompenses, procurateur des vins,
ORDINATO A DIVO COMMODO	nommé par le divin Commode
IN KASTRENSE PATRONO PIISSIMO	aux (charges du) camp; à leur patron très-pieux
LIBERTI BENEMERENTI	et bien méritant, ses affranchis,
SARCOPHAGVM DE SVO	de leurs deniers, ornèrent ce
ADORNAVERVNT ·	sarcophage.

Rien, à la lecture de ce texte, n'indique une tombe chrétienne, et ce sont bien, en effet, des affranchis païens qui en ont conçu les termes, avec cette surcharge de titres honorifiques si étrangère à la terminologie en usage dans l'Église; néanmoins on a lieu de supposer qu'il s'agit d'un chrétien honoré de la confiance impériale, comme on croit qu'il y en eut dans la maison de Commode, car sur le derrière de ce sarcophage, qui appartient à la villa Borghèse, on peut lire les lignes suivantes, malheureusement tronquées :

PROSENES RECEPTVS AD DEVM · V · NON SSA NIA PRAESENTE · ET · EXTRICATO · II
REGREDIENS IN . . . . VRBE AB EXPEDITI ONIBVS SCRIPSIT AMPELIVS LIB ·

Prosénès reçu auprès de Dieu, le 5 des nones, etc.
Ampélius, son affranchi, revenant en ville (?) de ses expéditions, écrivit (ces lignes).

Évidemment cet Ampélius était un autre affranchi de Prosénès, un chrétien, celui-là. Il était absent lors de la mort de son maître; quand il revint, contrarié de ce que celui-ci avait été enseveli en dehors du cimetière chrétien, peut-être selon les rites profanes, il crut devoir inscrire à son tour une déclaration de foi. Il n'eût pas proclamé, selon toute probabilité, la *réception* d'un païen auprès de Dieu, quelles qu'eussent été les qualités de son maître. Cette formule

1. Voir M. de Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 308.

ne se trouve pas dans l'épigraphie païenne, quoiqu'elle puisse, à la rigueur, concorder avec certaines idées platoniciennes. Qu'on veuille bien en noter l'accent : ce n'est pas seulement l'espérance, c'est la foi en une réception du défunt auprès de Dieu. Il y a certitude du salut, et cette certitude est d'autant plus remarquable qu'elle s'applique non au sentiment que le chrétien peut avoir de son propre avenir, mais à celui qu'on peut avoir du salut d'un autre. Telle était bien la pensée des chrétiens des premiers siècles : ils ne regardaient pas la mort comme le péristyle d'un purgatoire; ils ne voyaient pas l'opportunité de faire allusion à l'enfer sur la tombe de fidèles morts dans la foi. En ces temps de ferveur et de persécution, on ne naissait pas chrétien, on le devenait. Souvent ce privilége se payait cher, et bien peu de fidèles arrivaient aux honneurs dont a joui Prosénès. Quoi d'étonnant à ce qu'ils comptassent les uns pour les autres sur la miséricorde de Dieu? Il est difficile de deviner si le caractère chrétien du dignitaire de la maison des Augustes était connu de tous. En ces temps de proscriptions intermittentes, que de croyants durent faire comme Nicodème, fréquenter le Seigneur et les siens plutôt de nuit que de jour! On a émis l'hypothèse qu'une des femmes de Commode fut chrétienne : jusqu'à quel point était-elle connue pour telle? Si le reniement explicite du Christ était considéré comme un crime, pourtant tout fait supposer que les usages autorisaient une certaine réserve qui nous ferait aujourd'hui l'effet de dissimulation. Les mœurs antiques s'y prêtaient : les affiliations à d'inviolables mystères, dans les religions païennes comme dans la chrétienne, favorisaient cette façon de jeter un voile sur ses croyances intimes ou ses pratiques sacrées.

A propos d'affranchis, notons encore l'épitaphe tronquée d'un AVGusti LIBertus MARTInVS, fils d'une ÆLIa CrescENTINA, que M. de Rossi a trouvée dans le cimetière de Domitilla et qu'il attribue au temps des Antonins [1].

L'épitaphe de l'an 234, tirée du cimetière d'Hermès, est moins remarquable par la teneur de son texte que par l'adjonction de l'ancre et du poisson, hiéroglyphe de l'*espérance en Christ*, symboles de la fin du IIe siècle, continués au IIIe. Nous lisons et traduisons ainsi :

TI*tus* CL*audius* MARCIANVS ET	Titus, Claudius Marcianus et
CORNELIA HILARITAS	Cornélie Hilarité,
CORNELIAE PAVLAE PAR*entes*	ses parents, à Cornélie Paule
FEC*e*R*ant*·QVAE VIX*it* ANN*is* X DIEB*us*	firent (cette tombe). Elle vécut 10 ans 8 jours,
VIII·DEC*essit* X KAL*endas* AVG*ustas* MAX*imo* ET	décéda le 10 des calendes d'août, sous Maximus
VRB*ano* CO*n*S*ulibus*	et Urbanus, consuls.

L'épitaphe de l'an 235 est ainsi conçue :

AVRELIA DVLCISSIMA FILIA QVAE	Aurélie, très-douce fille qui
DE SAECVLO RECESSIT	sortit du siècle;
VIXIT ANN*os* XV M*enses* IIII	elle vécut 15 ans 4 mois;
SEVERO ET QVIN*c*TI*a*N*o* CO*n*S*alibu*S	sous Sévérus et Quinctianus, consuls.

L'épithète de *très-douce* était déjà usitée dans le siècle précédent et caractérise l'épigraphie primitive. Quelle qualification pouvait mieux convenir à une chrétienne? La phrase : *Recessit de sæculo* (elle est sortie du siècle) indique mieux encore la pensée religieuse, si pénétrée d'immortalité. Le siècle (présent), expression toute biblique, désignait la vie actuelle, mais par

1. *Bull. di Arch.*, 1875, p. 59.

opposition à la vie à venir. A l'an 279, on lit de même : *Vixit in sæculo* (il vécut dans le siècle), formule qui est comme le complément de celle qui nous occupe. Nous sommes devenus familiers avec ces expressions : elles ne nous surprennent plus ; mais il faut se reporter au temps dont il s'agit, aux incertitudes des païens, peut-être même au sens charnel des Juifs, préoccupés uniquement de la terre, pour sentir toute la portée d'une telle façon de parler. Ce langage était devenu usuel, car nous lisons à l'an 317, en dialecte grossier, sur un *titulus* pauvrement gravé, les mots : *De sæculo exibit* (il sortit du siècle).

L'épitaphe grecque de 238 est touchante par son contenu :

Ηραχλιτος ο θεοφιλ	Héraclite le bien-aimé de
εστατος εζησεν ετ(η) η̅	Dieu, vécut 8 ans,
παρα η(μερας) ι̅γ̅ ενοσησεν ημ(ερας)	à peu près, et 13 jours, fut malade
ιβ, τελευτᾷ προ ια Κ(αλενδων) Μαι (ων)	12 jours, mourut le 11 avant les calendes de mai,
(υλ)πιῷ καὶ ποντιανῷ υπ(ατοις) Αυρ(ηλιος)	Ulpius et Pontianus étant consuls. Aurélius
Ξανθιας πατηρ τεχνῷ γλυκυ	Xanthias son père, à cet enfant plus doux
τερῷ φωτος καὶ ζωῆς.	que la lumière et la vie.

L'expression φως, comme celle de χαιρε ou d'ευτυχει, était usuelle chez les païens, mais sous forme optative. Avant M. de Rossi, M. le docteur Franz avait déjà mentionné comme chrétienne cette épitaphe, dans le *Corpus inscriptionum græcarum*, n° 6408.

A la date 249 est un fragment qui ne se pourrait compléter que par hypothèse. Nous lisons :

. . . .ACLIAD.	. . . .
. . .AM POSV*it dec.* . . .	. . . .
. .XIIII KAL·AVG·EMI*liano* II	Le 14 des calendes d'août, Émilien pour la 2e fois
ET AQVILINO CONS*ulibus*	Et Aquilinus étant consuls.
DORMIT	Elle (?) dort.

Ce dernier mot seul nous intéresse. Ce n'est pas sans raison qu'on a remarqué la solennité de l'expression *dormit* (il dort). Dans les inscriptions chrétiennes, elle est employée isolément, tandis que dans les païennes, où elle est plus rare, l'idée de sommeil n'est exprimée qu'avec développement. Quelle en est ici la portée ? Est-ce d'un sommeil absolu de l'âme et du corps qu'il est question ? Rien ne nous autorise à préciser. Il y a tant d'autres inscriptions qui parlent d'une vie dans laquelle les défunts étaient déjà entrés ou allaient entrer, qu'il serait téméraire d'affirmer que les chrétiens du temps croyaient à une insensibilité absolue, en attendant le jour du jugement. Cette opinion, sans doute, a eu des adhérents au IVe siècle ; elle a dû être discutée au IIIe ; mais il ne suffit pas du terme *dormit* pour faire juger cette notion comme passée dans la doctrine reçue. Nous en disons tous autant de nos défunts sans avoir d'idées arrêtées sur la nature de leur sommeil. On retrouve le mot *dormit* dans une épitaphe de l'an 311 environ. En concordance avec cet ordre d'idées, nous pourrions encore citer, d'après Lupi [1], les formules grecques suivantes :

'Ηραχλεία Ρώμη εἰς ἀνάπαυσιν σου ἡ ψύχη. — Héraclée Rome (?), dans le repos ton âme.

ΑΘΗΝΟΔΩΡΕ ΤΕΚΝΟΝ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ CΟΥ ЄΙC ΗΝΑΠΑΥCΙΝ (*sic*).

Athénodore, mon enfant, ton esprit dans le repos.

1. *Epit. Severæ*, p. 11 et suiv.

Il n'est pas facile de dire si ces phrases sont conçues dans le sens positif ou si elles ont une portée optative. En tout cas, l'idée de sommeil, de dépôt ou de repos, suppose les espérances de la vie future. C'est bien plus tard, dans les âges d'altération du primitif spiritualisme, qu'on inscrivit *hic jacet,* expression impropre s'il en fut.

On pourrait résumer les épitaphes de ces premiers âges des catacombes en trois expressions bien caractéristiques : *Dulcis, In Deo, Pax,* une épithète indiquant la douceur chrétienne du défunt et la tendresse du survivant, une affirmation de vie éternelle en Celui qui est le principe de toutes choses et notre éternelle fin, une assurance qu'en Lui et par Lui le repos est définitif, et que dans son sein l'on échappera aux tribulations de la vie présente, à ces dures épreuves que les chrétiens du temps devaient ressentir plus que les générations actuelles, eux qui traversaient en proscrits les âges de la décadence romaine, et qui se trouvaient glisser avec la société antique sur les pentes d'un monde croulant.

L'épitaphe n° 10 de notre planche XXII est notable, tant à cause du nom propre qu'elle porte que des idées profondément religieuses qui y sont énoncées. C'est M. de Rossi qui l'a complétée, après l'avoir trouvée dans les dernières fouilles du cimetière de Prétextat. Il la croit de la première moitié du IIIe siècle.

CЄΠΤΙΜΙΟC·ΠΡΑιτεξτΑΤΟς κΑΙΚιλιανος ΟΔΟΥΛΟC·ΤΟΥ ϑεοΥ ΑΞΙѠC βΙώσας ΟΥ ΜЄΤЄΝΟΗCΑ·ΚΑΝ ѠΔЄ COI ΥΠЄΡCΤΗCΑ ΚΑΙ ΕΥΚΑριστΗCѠ·ΤѠ ΟΝΟΜΑΤΙ COΥ·ΠΑΡεδωκε ΤΗΝ ΨΥΧὴν ΤѠ ΘЄѠ·ΤΡΙΑ(κο)ΝΤΑ ΤΡΙѠν ἐτῶν ЄΞ·ΜΗΝѠΝ·	Septimius Prétextat Cécilianus, serviteur de Dieu, ayant vécu dignement. Je ne me suis pas repenti de t'avoir ainsi servi, et je rendrai grâces à ton nom. Il rendit son âme à Dieu à trente-trois ans six mois.

Il est évident que le Prétextat ici mentionné ne saurait être le fondateur du cimetière de ce nom, qui est bien antérieur à cette inscription. Il appartint peut-être à la noble famille qui protégea ce réseau de sépultures. Le fondateur devait être du temps d'Adrien. L'expression *il rendit son âme à Dieu* semble empruntée aux lèvres de Jésus mourant. Serviteur de Dieu : voilà le seul servage que les épitaphes chrétiennes aiment à signaler : c'est un service dont on ne risque pas de se repentir, et celui qui a consacré à Dieu sa vie peut lui rendre grâces en mourant. N'est-ce pas toute la substance de la vie chrétienne?

Il faut lire de la manière suivante l'épitaphe n° 11, qui est de la même provenance et à peu près du même temps :

Εὐμοιρείτο Οὐρανια θυγάτηρ Ἡρώδης.	Bonne destinée à Uranie, fille d'Hérode.

Ce nom d'Hérode peut surprendre en un cimetière chrétien. Le personnage qui l'a porté devait être fort connu, puisque c'est par son nom que sa fille est désignée. Or on sait que le sophiste Hérode Atticus fut le propriétaire du bourg de Triopium et des villas attenantes à l'emplacement du cimetière de Prétextat. Ce rapprochement semble d'autant moins fortuit qu'une partie du cimetière devait exister du temps d'Atticus. Ce précepteur de Lucius Verus et de Marc-Aurèle s'est marié deux fois : c'est Lenormand qui l'a démontré. Ne serait-il pas supposable qu'il épousa (après 175) en secondes noces une chrétienne, ou que tout au moins sa fille fut chrétienne?

Les simples noms mentionnés au n° 12 :

ΑΡΜΕΝΙΑ·ΦΗΛΙΚΙΤΑC	Arménia Félicité,
ΑΙΛΙΑ·ΡΗΓΙΝΑ	Œlia Régina,

ne manquent pas d'intérêt, en ce que le premier a aidé M. de Rossi à corriger une leçon des *Actes* de saint Urbain, où il est dit que la noble matrone Marmenia avait pris soin de la sépulture de ce martyr : c'est Armenia qu'il fallait lire. Celle de notre épitaphe devait être une descendante de la protectrice du cimetière. On croit que sa demeure était au-dessus de la tombe de saint Janvier, l'aîné des fils de sainte Félicité. Ainsi se vérifie l'histoire.

L'épitaphe n° 13, provenant du cimetière de Calliste, mérite un intérêt particulier, à cause du livre roulé, *volumen,* qu'on y remarque. On sait que les parchemins antiques se roulaient autour d'une tige centrale. Or ici il s'agit, pour ainsi dire, de l'instrument professionnel d'un maître d'école. Le texte dit en effet :

IANVARA COnIVGI BENE MERENTI GORGONO MAGISTRO	Januara à son époux bien méritant Gorgonus, magister.

On notera qu'une main pieuse, celle d'un écolier peut-être, ajouta l'épithète élogieuse PRIMO, premier. Cet exemple est unique : l'Église ne semble pas avoir alors possédé d'autres écoles que celles des catéchumènes, dont la spécialité était l'instruction religieuse donnée non par des professeurs, mais par des anciens, des prêtres, des diacres. Peut-être était-elle plus dans le vrai de son rôle qu'aujourd'hui, en bornant son enseignement aux matières religieuses proprement dites, lesquelles sont seules de sa compétence. Au reste, le livre n'est pas étranger à la symbolique chrétienne. Nous le trouverons entre les mains des apôtres et des simples fidèles; mais ce sera alors le livre par excellence, τὰ Βιβλία, la Bible ou l'Évangile. Disons ici que les époux chrétiens, au IIIe siècle, contractaient leurs engagements devant l'Église, avec publication de l'évêque. Ils apportaient une offrande et célébraient le repas eucharistique[1].

Enfin, au n° 14, l'épitaphe de LEONTINA se fait remarquer par le dessin d'un vase dans la rotondité duquel se trouve inscrite la lettre N de ce nom, et dont un O forme la bouche. Les deux anses figurent comme deux bras : on dirait une de ces poupées dont jouent les enfants. Il y a une intention évidente dans ce vase à forme quasi humaine; c'est la défunte qui est caractérisée ainsi : « Vase de terre, » disait saint Paul[2], mais portant les parfums divins. Le vase a pu être brisé par la mort, mais le parfum n'est pas évaporé. IN DEO PAX, dit la légende (en Dieu la paix !)

1. Tert., *Ad Uxor.*, II, 6, 7; *De Pudic.*, 4. — 2. II *Cor.*, IV, 7.



CHAPITRE XXIII

Les Caveaux dits des Sacrements.

Notre planche XXIII est gravée d'après des lithographies empruntées à la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. II, *tav.* 13, et *tav. d'aggiunta* C D.

§ 1er. Description.

Dans l'une des parties les plus anciennes du cimetière de Calliste, précisément sous la via Appio-Ardeatina et près de la *cella* à trois absides de saint Sixte et de sainte Cécile[1], existent cinq *cubicula* rangés régulièrement du même côté d'un grand ambulacre, tout près d'un escalier. Ils peuvent être classés dans la première moitié du IIIe siècle. M. de Rossi, qui, dans le deuxième volume de sa *Roma sotterranea*, les a décrits avec une prédilection d'archéologue inventeur et d'artiste enthousiaste, avait été conduit par ses premières investigations topographiques à les attribuer approximativement à l'âge du pape Fabien (236-249). Après de nouvelles fouilles, et sur la découverte de plusieurs inscriptions de clients ou d'affranchis des Aurelii Augusti qui remontent jusqu'au règne d'Héliogabale, il se sent porté à affirmer que quelqu'un de ces caveaux a pu être peint du temps de Calliste et presque sous ses yeux, vers l'an 220. Ce personnage semble avoir trouvé une partie de sa renommée dans son rôle d'administrateur du cimetière qui a pris son nom. L'auteur des *Philosophoumena* nous le présente comme un ancien esclave de réputation suspecte, condamné aux mines pour délit commun, habile à rechercher des apparences de martyr, puis devenu diacre de Zéphyrin et gouvernant avec une dextérité peu scrupuleuse l'Église elle-même sous le nom de ce faible vieillard, usant enfin de cette position pour préparer, par une popularité de mauvais aloi, sa propre élection à l'évêché de Rome. Méritait-il d'occuper une place aussi honorable que celle où on le voit dans la page d'histoire que nous révèle l'archéologie chrétienne? L'auteur des *Philosophoumena* ne fût-il ni un saint ni un évêque, sa critique des faits et gestes de Zéphyrin et de Calliste (quelque surchargée qu'on puisse la supposer et vînt-elle d'un hérétique) prouve tout au moins que la réputation du dernier de ces personnages n'était pas hors de contestation. Mais revenons aux caveaux dont on lui attribue, ou peu s'en faut, la création. On devine la main de plusieurs ouvriers dans les peintures de ces *cubicula*[2]. Dans le classement des sujets, il a été démontré qu'après le symbolisme absolu de la crypte de Lucine (IIe siècle) se rencontre ici, peu d'années plus tard, un symbolisme demi-historique, qui s'accentue de plus en plus et se complique de récits bibliques à mesure qu'on avance dans le IIIe siècle[3].

L'un de ces cinq *cubicula* a été baptisé du nom de Chapelle des Sacrements. Il ne fut jamais une chapelle et n'exprime pas les sept sacrements de l'Église catholique; mais certainement ses fresques fournissent un déroulement du symbolisme du temps sur le baptême[4], sur l'Eucharistie[5], sur la résurrection qui en est le fruit moral[6]. Les autres caveaux voisins expri-

1. Voir planche I, *area* III.
2. Voir *Bull. di Arch. crist.*, 1863, p. 81-83.
3. Voir *Roma sott.*, t. II, p. 348 et suiv.
4. Voir planche XXIV.
5. Voir planche XXV.
6. Voir planche XXVI.

ment les mêmes croyances d'une façon moins complète, mais à peu près dans le même ordre. Une description détaillée nous obligerait à des études topographiques dont les résultats seuls nous intéressent. En général, ils sont ou ont été décorés de la façon suivante : des plafonds en voûte plus ou moins accentuée (dont le plus remarquable est celui déjà décrit au nº 2 de notre planche XVI), riches de guirlandes, de banderoles, de génies, d'oiseaux, avec le bon berger au centre; un peu au-dessous, dans les lunettes ou les frises architecturales, des scènes de tempête, Jonas, allusion évidente à la résurrection; vers le centre, des personnages disposés dans un ordre symétrique entre les tombes, et jouant chacun leur rôle dans des rites symboliques et sacramentels, sauf quelques types de fantaisie, comme le fossoyeur.

Les planches qui suivent celle-ci contenant les principaux sujets empruntés à plusieurs de ces *cubicula,* il n'est pas inopportun d'indiquer ici l'ordre calculé dans lequel ils se produisent dans le plus important de ces caveaux (V. au bas de la planche). De chaque côté de la porte d'entrée, la Samaritaine, Moïse frappant le rocher; puis une colombe volant, un pêcheur tirant avec sa ligne un poisson de l'eau, un personnage debout en baptisant un autre, le paralytique emportant son lit, une autre colombe, un fossoyeur avec sa pioche sur l'épaule, une agape, deux personnages, un vieillard et un enfant en prière à côté d'un bélier et d'un fagot, un autre fossoyeur. Au premier abord, ces divers thèmes semblent parfaitement distincts et sans liaison; une étude attentive, soit de ces peintures, soit du symbolisme du temps où elles ont été faites, tel qu'il résulte des écrits des Pères, permet d'affirmer qu'ils sont rattachés par une filière d'idées qui s'enchaînent parfaitement les unes aux autres. L'image de la Samaritaine est une allusion à l'eau qui désaltère jusque dans la vie éternelle; celle de Moïse en est une au pouvoir bienfaisant qui abreuve Israël; le fleuve qui a jailli sous sa verge est ce Jourdain où l'on pêche les âmes en les baptisant; les paralysies morales disparaissent après le baptême, et l'on peut s'approcher de la table où sont les aliments sacrés de la Cène du Seigneur; on peut s'attabler même à souper avec lui, car la victime s'est donnée en sacrifice et l'holocauste de l'Isaac céleste a été accompli. Le fossoyeur seul, on le voit, n'entre pas dans la série, à moins qu'on ne veuille en faire le représentant de cette fosse que Lazare a traversée impunément et le héraut de cette résurrection dont Jonas est le type. Le bon berger est en haut, au ciel de ce caveau funèbre, recueillant ses brebis autour de lui, les portant même dans le bercail de l'éternité.

Le thème énoncé dans les fresques des *cubicula* voisins est plus bref, mais fort ressemblant à celui-ci, comme on peut s'en convaincre par les esquisses que nous en donnons dans notre planche. Celle-ci montre en bas une vue d'ensemble du caveau dit des Sacrements, puis une paroi de ce même caveau ; le reste est emprunté aux autres *cubicula*. L'un d'eux, sur une seule frise, résume en quelque sorte les deux sacrements dans Moïse frappant la roche, suivi du pêcheur d'âmes et de l'agape. Une autre frise donne la résurrection de Lazare, une âme voltigeant sous figure de colombe, et ce dauphin percé d'un trident dont nous avons parlé chapitre XIX, page 106. On peut observer encore les petits dessins représentant Jonas sous sa tonnelle, puis vomi par la baleine, et prêt à entrer dans la tour de Sion, dans la Jérusalem d'en haut; enfin le trépied surmonté du poisson et des pains eucharistiques. Le commentaire des planches suivantes donnera l'explication de ce symbolisme dans ses traits essentiels.

§ 2. La Christologie du temps.

Puisque nous venons de décrire des peintures qu'à tort ou à raison on croit avoir été faites sous la surveillance du diacre de Zéphyrin, l'occasion se présente d'indiquer en quelques mots ce qu'on sait de la théologie et en particulier de la christologie de Calliste et de ses contemporains. Cette digression nous dira peut-être si Calliste méritait une meilleure réputation comme théologien que celle dont l'auteur des *Philosophoumena* l'a gratifié comme prêtre et comme caractère personnel.

Ce n'est qu'accidentellement que l'hérésie put faire accepter à Rome la notion d'un Christ simplement homme ; pourtant cette conception s'y produisit plus souvent qu'on ne pense. Déjà précédemment, le pape Victor exclut de l'Église un nommé Théodote, tanneur de Byzance, qui essayait d'excuser son reniement en disant qu'après tout il n'avait renié qu'un homme. La tendance contraire, qui identifiait le Fils avec le Père, eut plus de crédit. Calliste, pendant qu'il était diacre de Zéphyrin, favorisa la doctrine d'un certain Noetus, de Smyrne, doctrine répandue par Cléomène et assez semblable à l'hérésie de Praxéas. Cette opinion consistait à regarder le Fils comme une apparition personnelle du Père dans l'humanité, l'esprit du Père étant en Christ : d'où cette conclusion que c'est le Père qui a souffert sur la croix, non comme Père, il est vrai, mais comme Fils. Il rencontra des opposants dans le clergé ; on lui demanda si, comme Héraclite, il soutenait que toute chose porte en elle son contraire. Il répliqua par l'accusation de dithéisme. Théodote, au milieu de ces débats, avait fait assez de prosélytes à son opinion sur l'humanité pure du Christ pour faire élever à l'épiscopat Artémon, un semi-martyr, qui soutenait une opinion d'après laquelle le Fils de la Vierge aurait été supérieur aux autres hommes seulement par la justice. Il prétendait que telle était la vraie doctrine apostolique, et qu'elle n'était pas inconnue à Rome avant Zéphyrin. Pourtant cet antiévêque de Rome, avant les antipapes, finit par abdiquer entre les mains de Zéphyrin, son rival. Au fond, la doctrine de Calliste se rapprochait singulièrement du sabellianisme, qu'il condamna pourtant à un moment de sa vie, mais sans cesser d'enseigner l'unité des personnes en Dieu, ce qui certes n'était pas l'exacte opinion trinitaire. C'est plutôt dans les écrits d'Hippolyte, qui vers le même temps dissertait aussi sur ces mystères, que l'on pourrait trouver l'opinion aujourd'hui reconnue orthodoxe, quoique la subordination du Fils au Père y soit plus accentuée que dans la formule de Nicée. Praxéas, ce prêtre asiatique qui voyait dans le Verbe une manière d'être de la Divinité plutôt qu'une personne, avait reçu bon accueil à Rome, tant la doctrine était encore peu arrêtée [1].

Quant aux théories sur le λόγος, elles avaient plutôt pour berceau l'Orient, et par là même elles entrent moins directement dans notre champ d'études ; néanmoins, parmi les Pères attachés à l'Église d'Occident, les plus sérieusement théologiens, comme Tertullien, avaient des conceptions assez approfondies sur les rapports du Christ avec Dieu. Pour lui, de toute éternité,

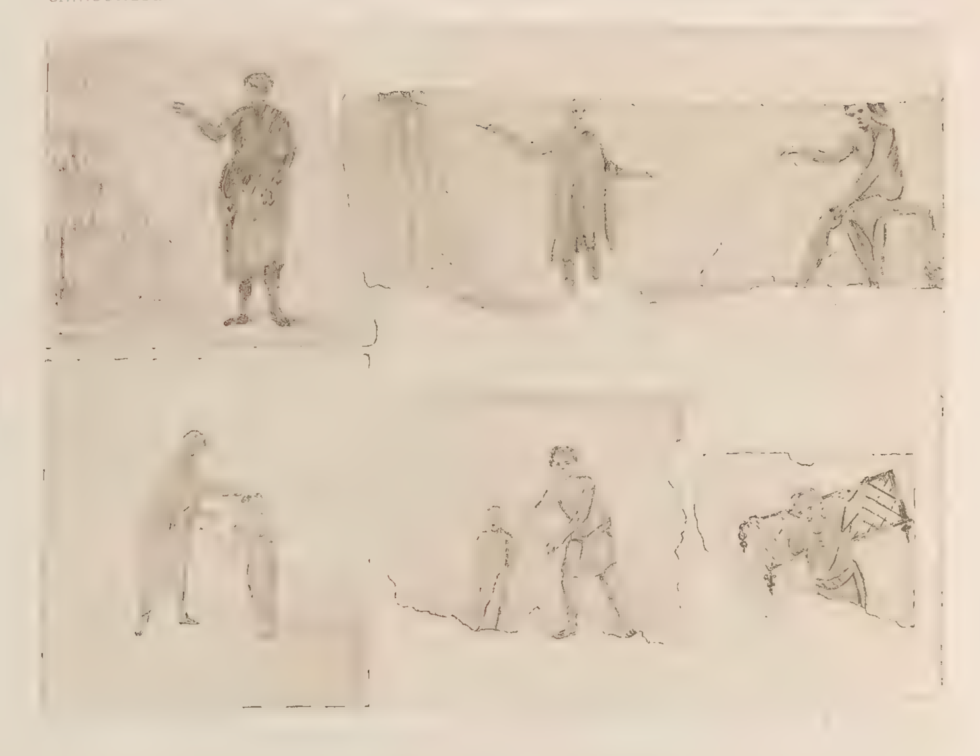
1. Les lecteurs qui ne pourront remonter aux sources des controverses de ce temps (V. Tertullien, *Adv. Praxeam* ; Théodoret, *Hæretic*, *fabul. III* ; *Philosophoumena*, IX ; Épiphane, *Hæres.*, 57) liront avec fruit le résumé qu'en a fait M. de Pressensé (*Hist. des trois premiers siècles de l'Église*, t. V, p. 171-183), et, dans le sens contraire, la dissertation de M. de Rossi (*Bullettino di Arch. crist.*, 1866, p. 65-98). La discipline aussi était assez élastique à cette époque de transition. Calliste est accusé par l'auteur des *Philosophoumena* d'avoir ordonné des évêques, prêtres et diacres mariés jusqu'à trois fois, et d'avoir autorisé le mariage après l'ordination. Sa théorie de l'Église était éminemment multitudiniste ; il en faisait une arche de Noé propre à renfermer toutes sortes d'animaux, les impurs comme les autres, ainsi que l'en accusaient ses détracteurs.

Dieu avait en soi *sa propre raison : Rationalis enim Deus; quæ ratio sensus ipsius est.* Cette raison n'était pas précisément le Verbe, mais elle était la substance divine qui, en se produisant, devait devenir Verbe. Pour ce théologien, ce n'est qu'au moment de la création que la personnalité du Logos surgit; auparavant elle se confondait avec celle de Dieu. Dieu, par un acte volontaire, constitua le Verbe à l'état d'être distinct : ainsi, identité de substance du Père et du Fils, mais non éternité de personne dans le Verbe. C'est quand Dieu prononça le *fiat lux* que la personnalité du Fils, le Verbe-Lumière, eut ses origines. De cette manière, Tertullien s'efforçait de maintenir ce qu'il appelait la monarchie, ce que nous appellerions le monothéisme absolu. Il était plus monothéiste que les futurs trinitaires, car pour lui il fut un temps où le Fils n'existait pas comme personnalité, mais simplement comme puissance divine. Ceci n'était pas de l'arianisme par anticipation; au contraire : les ariens, par besoin de ne pas diviser Dieu, faisaient du Verbe un ange créé. Tertullien, et peut-être plusieurs docteurs du IIIe siècle, parmi lesquels Calliste, identifiaient plus qu'on ne le fit plus tard le Fils avec le Père. Une fois émis par Dieu, le Verbe devint l'instrument de la création, suivant Tertullien [1]; c'est par lui que Dieu présida à tous les événements bibliques : il était Providence. De sorte que, le Père n'agissant que par le Fils, les noms du Père appartiennent au Fils. Si donc Tertullien diffère de la tradition trinitaire par sa théorie de la génération du Fils *dans le temps* et de son infériorité vis-à-vis du Père, pourtant il s'en rapproche en supposant le Fils de la même substance et de la même volonté que le Père. Il prononce le mot de Trinité, qui n'était pas usuel encore en Occident; ses explications laissent du vague sur la personnalité du Saint-Esprit, auquel du reste il attribuait un rôle si prépondérant depuis l'ascension.

Celui donc qui, suivant les docteurs du temps, avait été créateur avec Dieu, pouvait bien aussi ressusciter celles de ses créatures que le péché avait tuées : d'où cette verge de puissance entre les mains du Christ, telle que nous la trouvons dans les fresques du cimetière de Calliste. Mais la création, il l'avait opérée au sortir de l'éternité, et la résurrection, il l'opère dans le temps, comme Verbe incarné. Aussi n'est-ce que le Fils de l'homme qui est ici représenté. Bien que Tertullien ne parvînt pas à comprendre que Dieu fût sans une sorte de corps, pourtant on n'aurait osé, de son temps, se permettre de représenter cette forme inconnue. La création de l'homme à l'image de Dieu n'indiquait pas suffisamment que Dieu eût une figure; il fallut que les tendances matérialistes fissent quelques pas de plus et qu'on en vînt à d'étranges épaississements de la foi pour que ces hardiesses semblassent tolérables.

Alors, vraiment, le centre de la religion, c'était le Christ, et le Christ traditionnel en même temps que scripturaire. A cette époque, il n'y avait pas opposition entre la tradition et les Écritures, qui faisaient loi avant tout. Tertullien se servait, il est vrai, d'expressions qui montrent une disposition à en appeler « à la coutume, à défaut de témoignages scripturaires ». Il écrivait : « La tradition crée, la coutume confirme, la foi observe [2]. » Mais Origène définissait mieux les sources du vrai en disant : « Cette vérité seule mérite d'être crue qui en rien ne s'écarte de la vérité ecclésiastique et apostolique [3]. » Au fond, ces deux Pères ne pensaient pas autrement l'un que l'autre sur la question, eux qui tous deux, pour suivre Christ à leur manière, se sont écartés assez et du cadre officiel et de la tradition pour être taxés d'hérésie. Bien plus, c'est pour être fidèles à Christ qu'ils avaient parlé de tradition : car, à une si courte

1. *Adv. Marcionem*, V, 8; *Præscr.*, 13.
2. *De Corona*, 3 et 4.
3. *Præfatio libr. Principis.*







Héliogᵛᵉ P. Dujardin

LE BAPTÊME

Vᵉ A. MOREL et Cⁱᵉ Éditeurs

Imp. Lemercier et Cⁱᵉ Paris

distance du maître, celle-ci n'était encore que le témoignage de peu de générations; on pouvait la considérer comme la transmission très-voisine et très-authentique de la parole de Jésus. Ceux-là seuls qui avaient la prétention d'innover, comme les gnostiques, pouvaient alors avoir l'idée de ne pas s'en fier à la tradition pour apprendre à connaître le Seigneur. Tel était aussi le fond de l'opinion au II[e] siècle. Le mot de *tradition* n'avait certes pas à cette époque le sens qu'il a aujourd'hui; il signifiait presque souvenir, réminiscence d'un enseignement récemment reçu de Jésus même ou de ses apôtres. Ainsi, Jésus seul était bien l'illuminateur des âmes dans la pensée des chrétiens du temps, comme il était le prince de la vie. A lui on allait pour ressusciter moralement, en attendant de ressusciter corporellement; il était la source et la raison d'être des sacrements dont nous allons nous occuper.

CHAPITRE XXIV

Le Baptême.

Notre planche XXIV est gravée d'après des chromo-lithographies de fresques empruntées à la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. II, *tav.* 15 et 16, d'après une copie de peinture conservée au musée de Latran, et d'après une photographie prise sur l'original.

Fig. 1 et 2. *Moïse frappe la roche au désert*[1]. — Saint Paul a dit des Juifs : « Ils ont tous passé par la mer, ils ont tous été baptisés en la nuée et en la mer; ils ont tous mangé d'une même viande spirituelle, et ils ont tous bu d'un même breuvage spirituel, car ils buvaient l'eau de la pierre spirituelle qui les suivait, et la pierre était Christ[2]. »

Il y a dans ce langage figuré tous les germes de la symbolique dont nous allons indiquer les grands traits. La roche que Moïse a frappée, c'est Christ. Le fait historique est donc transformé en un type, et, de même que Jésus a dit : « La manne que vos pères ont mangée dans le désert n'était pas le vrai pain du Ciel », de même l'Apôtre, et plusieurs théologiens après lui, ont cru pouvoir affirmer que l'eau que les Israélites avaient bue au désert n'était que l'image de cette eau qui devait jaillir un jour de Christ, et dans laquelle les chrétiens seraient baptisés, comme Israël avait été aspergé sous la roche miraculeuse. Ainsi, l'allégorie mystique du III[e] siècle n'était pas sans fondement scripturaire. Tertullien, à la même époque, écrivant un livre sur le baptême, disait que *l'eau découle de la pierre*. Aussi Cyprien put-il contester la validité du baptême des hérétiques qui ne s'en tenaient pas au fondement unique de l'Église, à ce rocher d'où vient la source et le fleuve d'eau vivifiante.

Que les écrivains de la fin du IV[e] siècle et du V[e], amplifiant ce thème, aient attribué plus ou moins ce miracle moral à l'apôtre Pierre, devenu lui aussi partie de la pierre fondamentale, nous n'avons pas à discuter pour le moment ce point de vue. Ce serait faire un anachronisme volontaire, à la date où nous sommes. Ce n'est point encore l'apôtre que nous voyons, la verge à la main, frappant le rocher mystique, mais un Moïse plus mythique qu'historique, plus abstrait que personnel. Rien ne nous autorise à aller plus loin, ni à donner à ce personnage sym-

1. *Exode*, XVII, 6. — 2. I *Cor.*, X, 1-5.

bolique un autre nom que celui du prophète par qui Dieu opéra le miracle au désert. Qu'on ait eu de ces hardiesses plus tard, c'est ce que nous aurons à examiner [1]; mais c'est aussi ce que notre peinture n'indique pas par le moindre trait.

Fig. 3. *Une pêche à la ligne.* — La source est devenue un fleuve, une sorte de Jourdain mystique et sacramentel. C'est là que le croyant sera baptisé; mais pour qu'il s'y dispose il faut que le pêcheur d'hommes l'amorce par l'attrait de la parole divine. Qui est chargé de cette fonction? Évidemment tout mandataire de Dieu, tout prêtre, par exemple, qui a compris la mission apostolique. « Je te ferai pêcheur d'hommes, » a dit Jésus à Pierre; mais, ce mot, il l'a dit aussi à André [2], et à d'autres sans doute. Aussi voyons-nous ici non un dignitaire exceptionnel, mais un pêcheur quelconque envoyé de Dieu pour recueillir une âme vivante. Il n'est pas besoin de faire intervenir saint Pierre pour que le symbolisme soit complet. On a pu affirmer que le grand apôtre fut pêcheur d'hommes par excellence, mais rien n'autorise à dire qu'il apparaît dans cette fresque. Le mot de Tertullien, qui compare le fidèle « à un petit poisson semblable à l'ἰχθύς divin et naissant dans l'eau », est contemporain de notre peinture et nous explique comment le fidèle est ici mis en relation avec le Sauveur : c'est par le baptême qu'on est régénéré, à l'image du Christ. Une singularité remarquable, c'est que jamais, dans les catacombes, n'est indiquée la pêche au filet; jamais les poissons n'y sont pris en masse, ce qui semblerait pourtant convenir à l'Église. Mais au IIIe siècle on n'entrait pas en foule dans l'Église; on n'y entrait qu'individuellement, et, de fait, quand les foules s'y ruèrent avec Constantin au IVe siècle, la symbolique de l'ἰχθύς sacré et de la pêche des âmes devint moins usuelle. La pêche au filet eût été plus conforme au texte des paraboles divines, mais elle eût été moins en accord avec la donnée psychologique de la conversion individuelle et de la profession personnelle de la foi. C'est chaque âme en particulier qui devait être pêchée, et voilà ce que nous trouvons en effet dans les peintures du IIIe siècle. Une épigraphe d'Autun, dont la date n'est pas précisée, mais qui peut bien concorder avec le développement religieux que supposent nos peintures, dit que dans la « source immortelle des eaux divines sont engendrés les fils de l'ἰχθύς céleste ». Par le baptême, en effet, le croyant acquiert une parenté spirituelle avec le Sauveur. Il n'y a dans cette idée que le développement 1° de la formule scripturaire qui compare les hommes à des poissons pêchés; 2° de la symbolique des théologiens qui, dès le IIe siècle, avaient dissimulé le nom du Sauveur sous le nom grec du poisson. Ensuite, par une complication étrange du mythe, quelques auteurs ou quelques artistes ont fait du poisson pêché la figure de l'ἰχθύς sacré. Ne nous étonnons point : dans ce domaine de l'abstraction symbolique, toutes les incompréhensibilités imaginables peuvent se donner rendez-vous, tous les rapprochements sont vraisemblables. Ne soyons pas surpris de voir Lupi [3] établir un rapport entre le *piscis* (poisson) et la *piscina* où l'on baptisait : il suivait en cela l'exemple des Pères [4].

Le style figuré fera alternativement de cette eau la source vivifiante du baptême, dans laquelle Tertullien veut qu'on « reste en permanence pour être sauvé », ou les ondes amères, les flots du siècle, d'où on doit être tiré par l'hameçon apostolique, toutes figures plus ingénieuses que concrètes. Aussi voyons-nous là une raison d'être plus sobres que ne le sont certains interprètes sur toutes ces images poétiques. Des abstractions ne sont pas des réalités, et il ne faut pas faire sortir des doctrines de ce qui n'était que figure dans la pensée même des écrivains ou

1. Voir chapitres LXXX et LXXXII.
2. Matth., IV, 19.
3. *Dissertazione prima*, p. 84.
4. Voir plus haut, p. 107.

des artistes. C'est commettre vis-à-vis d'eux une indiscrétion, et peut-être une injustice, que de presser outre mesure le sens de leurs symboles.

Fig. 4 et 5. *La cérémonie du Baptême.* — Quelle est la forme dans laquelle les artistes du IIIe siècle exprimaient le sacrement proprement dit? La réponse à cette question devra en déterminer le rituel au point de vue historique. Nous avons déjà vu au IIe le fait du baptême du Christ dans les eaux du Jourdain : c'est par une immersion qui avait pu être complète que l'opération était exprimée. Mais, comme cette peinture de la crypte de Lucine indiquait un fait historique, nous n'avons pu tirer d'elle aucun argument en faveur de l'emploi de tel ou tel cérémonial. Ici, au contraire, dans la crypte attribuée au pape Calliste, puisque nous trouvons le fait symbolique, notre argumentation aura une portée déterminante. Or le fleuve est encore supposé; le néophyte y est descendu, mais il n'y est guère entré que jusqu'à la cheville. Ce n'est pas une immersion complète. Le baptiste ne semble point être placé sur un plan sensiblement plus élevé que le baptisé. On sait que le diacre descendait dans l'eau avec lui; mais il n'y a pas ici trace de diacre ni d'acolyte. Dans l'un des exemples, il y a aspersion évidente, car l'eau coule comme projetée sur le front du nouvel élu; la main qui l'a lancée repose sur la tête de celui-ci; c'est une sorte d'imposition de la droite; le baptiste est nu jusqu'à la ceinture. Dans l'autre exemple, il est vêtu, il tient un livre de la main gauche, et c'est la droite encore qu'il impose au néophyte, sans qu'on aperçoive l'eau d'aspersion. Dans les deux cas, le récipiendaire est absolument nu[1]. Que conclure de ces deux exemples, tirés de deux *cubicula* voisins, évidemment contemporains ou peu s'en faut? Que, si l'immersion était le rite, pourtant cette immersion pouvait n'être que très-partielle, à peine effective en certains cas. Sans doute, Tertullien disait : *Ter mergitamur*[2] (nous sommes plongés trois fois); sans doute, saint Cyrille de Jérusalem[3], au IVe siècle, signalait une triple immersion et une triple émersion, accompagnée d'une triple confession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit; et, à mesure que les controverses trinitaires prirent plus d'importance, ces usages durent s'accentuer. Sans doute enfin, l'immersion a été considérée comme une image de la sépulture de l'homme naturel, et l'émersion de la naissance d'un homme nouveau. Néanmoins notre fresque n'en dit rien. Les usages pouvaient n'être pas identiques partout, et l'on pouvait se contenter à Rome d'une immersion moins complète qu'en Orient et en Afrique, où le rite s'est conservé plus intégralement, tout en se compliquant de quelques adjonctions extrabibliques. De même aussi l'aspersion, si elle est manifeste dans la fresque n° 5, peut à peine être soupçonnée dans celle du n° 4. L'acte se fait avec la main, de la part du prêtre, sans l'emploi d'aucun instrument ou ustensile. L'officiant semble avoir été plus ou moins vêtu, selon qu'il avait plus ou moins d'eau à sa disposition pour opérer la cérémonie. Le P. Garrucci, supposant que le baptême avait été suffisamment indiqué par le rocher jaillissant, ne veut voir ici que la cérémonie de la confirmation

1. Ainsi qu'on était né, on devait renaître à la vie nouvelle. Pourtant un vers de Lactance fait allusion à des vêtements blancs :

Candidus egreditur nitidis exercitus undis.

Les femmes devaient dépouiller toute parure et dénouer leurs cheveux. Mais les mesures de décence étaient observées pendant la cérémonie, et l'on sait que les diaconesses, en les tirant de l'eau, devaient les habiller de blanc. C'est vers la fin du IIIe siècle que l'usage de ces tuniques blanches semble s'être introduit.

2. « En entrant dans l'eau, et quelquefois *auparavant dans l'église, sous la main* du chef (évêque ou prêtre), nous attestons que nous renonçons au diable, et à sa pompe et à ses anges; ensuite nous sommes plongés trois fois, répondant quelque chose de plus que ce que le Seigneur a déterminé dans l'Évangile. Ayant été retirés de là, nous dégustons le lait et le miel de la concorde. Nous nous abstenons du bain quotidien pendant une semaine à partir de ce jour. » (*De Corona*, c. 3.) On a supposé que ce *quelque chose* était une profession de foi, servant de formule d'initiation, qui devait rester cachée aux profanes.

3. *Catech. mystag.*, IV.

s'opérant après le baptême lui-même. Sans doute, Tertullien parle d'onction, et Cyprien dit que « celui qui est baptisé doit être oint d'une huile consacrée, avec actions de grâces, par un représentant de la véritable Église, et non par un hérétique »; mais rien ne prouve absolument qu'il soit question dans notre fresque d'autre chose que d'un baptême avec imposition des mains. Il n'y a pas même l'apparence de ces ampoules d'huile parfumée dont les anciens faisaient usage dans leurs bains, et que par conséquent le peintre aurait pu représenter entre les mains d'un diacre sans déroger aux usages classiques.

Les Pères expliquaient le baptême comme un sacrement (le mot se trouve dans le livre *De Baptismo* de Tertullien et dans les actes d'un concile de Carthage), sacrement ouvrant la porte du salut, préfiguré par la circoncision. Le bain de régénération, grâce à l'esprit sanctifiant qui se communiquait par l'imposition des mains, était un affranchissement du démon, une initiation. Imposition des mains pour bénir et onction étaient synonymes dans les usages bibliques. S'il reste des obscurités sur l'époque de l'adjonction du χρισμα, de l'onction au baptême, il n'est pas douteux que de bonne heure s'y pratiqua cette imposition des mains dont nous voyons ici un exemple. On voulait par là appeler le Saint-Esprit, qui jadis était descendu sur Jésus : *Manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum,* disait Tertullien [1]. Quand cette cérémonie prit le sens de confirmation, les prétentions autoritaires firent attribuer à l'évêque le droit exclusif d'évoquer le Saint-Esprit, prétentions qui se produisirent en Occident tout d'abord. Si nos fresques témoignent d'une distinction de deux cérémonies, c'est du baptême et de l'imposition qu'il s'agissait, sans qu'il soit possible de préciser plus nettement. Jusqu'au IXe siècle, à Rome même, la confirmation n'était pas une cérémonie distincte du baptême : de là vient qu'en Occident on emploie l'huile dans le baptême de l'enfant [2]. Du reste, le chrême ne pouvait être, à cette époque, qu'une réminiscence d'usages bibliques, un rapprochement entre l'onction des grands prêtres et la sanctification universelle inaugurée par le Christ. C'est ce que prouvent les citations ci-dessous. L'idée de confirmation attachée à cette onction eût été, ce semble, un double emploi, puisqu'il est certain que les deux actes, le lavage et l'onction, ne formaient dans le principe qu'une même cérémonie et s'accomplissaient presque simultanément; ce n'étaient pas deux sacrements distincts. Tertullien dit expressément : « Ensuite, étant sortis du lavoir, nous sommes oints d'une onction bénie, suivant la discipline primitive par laquelle on avait coutume d'oindre d'huile avec une corne, *en vue du sacerdoce*. De cette huile Aaron fut oint par Moïse. Christ tire son nom du chrême, c'est-à-dire de l'onction accomplie spirituellement, parce qu'il fut oint d'esprit par Dieu son Père..... Ainsi sur nous court l'onction charnellement, mais elle nous profite spirituellement..... Ce n'est pas que nous recevions l'Esprit dans les eaux, mais, lavés dans l'eau, nous y sommes préparés [3]. » Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ! Le baptême d'eau, que Tertullien croyait trop être un lavage de tout péché, devenait la vraie préparation à la venue de l'Esprit de Dieu en l'homme. D'après Origène, plus spiritualiste que Tertullien, le baptême d'eau ne suffit pas pour conférer l'Esprit-Saint. Venir au lavoir en péchant, ce n'est pas recevoir la rémission de ses péchés. Pour lui, le baptême n'était que le *symbole* de la purification de l'âme [4].

Cent cinquante ans plus tard, saint Augustin rattachait encore l'onction baptismale non à

1. *De Bapt.*, 7.
2. Dom Martène, *De sacris Ecclesiæ ritibus*.
3. *Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, etc.* (*De baptismo*, 6 et 7. — *De Resur. carnis*, 8; *Adv. Marcionem*, I, 14. — Cypr., *Ep.*, 70.)
4. In Ezech., *Homil.*, VI, 5; in Luc, *Homil.*, 21; in Johan, VI, 17.

l'idée de confirmation sacramentelle, mais à celle du sacerdoce universel : « Comme tous sont appelés chrétiens à cause du chrême mystique, tous aussi sont dits prêtres, parce qu'ils sont membres d'un seul grand prêtre, et c'est d'eux que l'Apôtre parle ainsi : Le peuple saint et le royal sacerdoce [1]. » Ainsi, la confirmation dérive de traditions juives dont le sens a été transformé d'abord, puis à peu près oublié. Saint Jérôme disait : « Le baptême est la prêtrise des laïques [2]. » Aussi était-il appelé leur *onction*. Prudence parle du chrême comme d'un signe *royal : Unde sacrum referat regali chrismate signum*. En sortant de l'eau, le baptisé récitait l'oraison dominicale : revêtu de la sacrificature universelle, il pouvait, en effet, offrir à Dieu de lui-même le sacrifice de la prière. Probablement il se mêla à la croyance de l'influence heureuse des huiles une superstition populaire. L'évêque bénissait les huiles comme il bénissait l'eau, et on leur attribuait une influence sur les maladies comme sur les démons, ces artisans de maux. L'onction devint un exorcisme.

On sait la longue querelle qui s'est élevée à propos du baptême par immersion ou par aspersion. Nous ne voyons pas, répétons-le, que notre image tranche d'une façon absolue la question du rituel dans un sens ou dans l'autre, en faveur de la communion grecque plutôt que de la latine. Il semble que les chrétiens du IIIe siècle aient usé d'une certaine liberté dans leur façon de procéder, et qu'ils tinssent moins au cérémonial qu'à la réalité du baptême. Ils glissaient sans doute déjà sur la pente d'un doctrinarisme qui allait perdre de sa spiritualité ; mais leur attachement à un symbolisme vraiment ingénieux prouve qu'ils en conservaient une riche part. Le prêtre, en baptisant, opérait sans doute une fonction grave ; mais rien dans son costume ne le distinguait d'un de ses contemporains, et même de simples fidèles pouvaient le remplacer utilement. Les diacres baptisaient aussi. Cyprien, vers le milieu du siècle, déclare qu'il ne comprend pas pourquoi on considérerait comme non valable le baptême donné sous une forme plutôt que sous l'autre. « Pour nous, nous estimons, dit-il, que la grâce de Dieu ne souffre aucune diminution, et que, lorsque la foi de celui qui donne et de celui qui reçoit est entière, il se fait ainsi une pleine effusion de ses dons : car le bain salutaire ne lave pas les souillures de l'âme de la même manière qu'un bain lave celles du corps. Il n'est besoin pour cela ni de cuve, ni d'escabeau, ni de fleur de nitre, comme si la grâce de Jésus-Christ n'était pas capable de suppléer à toutes ces minuties [3]. » Quand le pape Étienne soutenait contre Cyprien que le baptême pouvait être administré valablement même par des hérétiques, était-ce chez lui preuve d'une conception spiritualiste ou d'une foi grossière en l'influence de l'*opus operatum?* Rome avait-elle, plus que Carthage, une tendance à prendre la religion par le côté extérieur? En réalité, ni le dogme ni le rituel n'étaient absolument fixés, et les contradictions n'étaient pas rares entre les usages locaux. Tels écrivains témoignent d'une tendance à attribuer au baptême une vertu quelque peu surprenante pour laver les péchés : il ne faut pas demander à Barnabas, par exemple, une conception bien irréprochable du sacrement.

Aux IVe et Ve siècles, le rituel s'enrichit de quelques particularités nouvelles : sur une cuiller d'argent trouvée à Aquilée est figuré un baptiste qui recueille dans un plat l'eau versée par la colombe mystique, pour la répandre sur la tête d'un enfant debout dans un bassin. Nous pouvons aussi renvoyer au sarcophage publié par Bosio, et dont nous donnons une reproduction d'après photographie à la planche LXVII, figure 3. C'est une œuvre grossière de la fin du

1 *Cité de Dieu*, l. XX, c. 11.
2. *Dial. adv. Lucif.*, c. 2.
3. *Ép.*, LXIX.

IV[e] siècle, ce semble. Là apparaît l'usage d'un petit plat pour asperger, quoique le baptiste soit déjà immergé. Quant à l'eau, elle y descend du ciel en vraie cascade, comme la grâce d'en haut. C'est à cette chute que le baptiste la recueille. Rien de pareil dans notre peinture.

Dans les deux exemples fournis par notre planche, les néophytes paraissent du même âge. Est-ce bien l'âge qui est exprimé par la petitesse de leur taille? Alors, il s'agirait d'adolescents ou d'enfants de dix ou douze ans, non de nouveau-nés. Ne serait-ce pas plutôt à la jeunesse spirituelle du néophyte que l'artiste a voulu faire allusion en rapetissant son personnage? Ceux qui reçoivent la grâce sont souvent dessinés plus petits que ceux qui l'accordent. Le récipiendaire n'est pas adulte au sens moral. Petit de corps ou petit d'esprit, ce récipiendaire a besoin de grandir, et il y a là une indication d'une grave portée morale. Souvent, avant d'être baptisé, on était soumis à trois années de catéchuménat [1]. Cette initiation rigoureuse par un rite caché aux profanes prouve que le point de vue magique ne prédominait pas dans le sacrement, mais bien l'adhésion consciente et libre. Il fallait devenir capable de « renoncer au diable, à ses pompes et à ses anges », ainsi qu'on en faisait la promesse [2].

Fig. 6. *Le Paralytique*. — Que le baptême se fît par immersion, par aspersion ou par les deux rites réunis, il était nécessaire d'en sortir guéri. Les maladies morales, comme les maladies physiques, sont une impuissance qui cloue sur une sorte de lit et paralyse : on ne peut marcher dans la voie du salut tant qu'on n'a pas été lavé spirituellement. C'est l'histoire du paralytique de Béthesda, qui ne pouvait être guéri que si on le faisait passer par les eaux de la piscine; mais la grâce du Seigneur a exercé son action; sans même que le malade ait été jeté matériellement dans le bassin, par cela seul qu'il a eu le désir d'y être immergé, le voici qui déjà chemine : car Jésus a dit : « Lève-toi, charge ton petit lit et marche. » Ce *triclinium* qu'il emporte, c'est son petit lit; il a la force d'aller. Voilà une indication digne de toute notre attention. Si ce paralytique a pu être guéri sans passer par l'eau, s'il lui a suffi de la foi en cette sorte de baptême, ne serions-nous pas en droit de penser que les chrétiens du commencement du III[e] siècle attachaient plus d'importance au fait moral qu'au fait matériel, à la foi qu'au baptême d'eau? Le *verbum Christi* a suffi : « Lève-toi et marche. » Vrai spiritualisme chrétien. Sans doute, on appliquait le baptême d'eau, nous venons de le voir; mais l'exemple du paralytique de Béthesda, choisi par l'artiste, n'indiquerait-il pas que c'est la foi qui sauve, et non la cérémonie, et que la grâce du Seigneur, avec ou sans l'immersion, suffit au salut? Quoique cette induction semble légitime, nous ne nous en ferons pas une arme. L'artiste n'avait probablement pas tant de choses dans l'esprit, et il n'avait peut-être pas pensé au détail de la non-immersion du paralytique. De plus, il est douteux que les chrétiens du III[e] siècle eussent cru pouvoir se passer de la cérémonie matérielle, même au cas où la parole du Christ se serait fait entendre à l'oreille du récipiendaire. Tertullien croyait que l'eau par elle-même est un élément sanctifiant [3].

M. de Rossi a aisément et franchement prouvé qu'il s'agit ici du paralytique de Béthesda [4], et non de celui à qui Jésus dit : « Tes péchés te sont pardonnés [5] »; que, par conséquent, c'est une allusion au baptême, et non à ce que, par un anachronisme singulier, le P. Marchi et quelques dévots avaient appelé le sacrement de la pénitence ou de la confession suivie d'absolution. L'ordre même des conceptions du compositeur suffirait, à défaut de l'histoire, pour amener la pensée au bord de la piscine de Béthesda.

1. *Constitutions égypt.*, II, 45.
2. Tert., *De Spect.*, 4.
3. *De Bapt.*, 4.
4. Jean, V, 2 à 9. — Comp. Tert., *De Bapt.*, 5.
5. Math., IX, 2.

Il y eut des divergences d'opinion sur l'opportunité d'administrer de nouveau le baptême à qui l'avait déjà reçu des hérétiques. Ce renouvellement de sacrement était admis en Afrique, et particulièrement en Asie, mais blâmé à Rome. Il y en eut sur le moment où le baptême devait être ou pouvait être administré. Cyprien et Origène[1] parlaient de baptêmes d'enfants; d'autres recommandaient les retards même jusqu'à l'heure de la mort, la *procrastinatio*. Comment n'y aurait-il pas eu des variantes dans le mode de célébration? Qu'on ait pratiqué la triple immersion, cela n'est pas douteux; mais qu'on se soit aussi contenté de l'aspersion, surtout avec les malades, c'est tout aussi certain. Qu'on y ait, au IIIe siècle, souvent joint l'exorcisme comme manière de chasser ces faux dieux ou démons auxquels le récipiendaire renonçait, il ne faut pas s'en étonner, étant données les idées du temps. Quand on réglementa les usages ecclésiastiques, on préféra les fêtes de Pâques, de Pentecôte et de l'Épiphanie pour l'administration du baptême aux néophytes. Ces dates et la *procrastinatio* prouvent suffisamment qu'on ne croyait pas sûrement damnés les croyants qui mouraient avant la cérémonie. Tertullien n'aurait pas recommandé l'ajournement du baptême jusqu'à l'âge de raison s'il avait cru à la damnation des non-baptisés. D'autre part, son traité *De Baptismo* ne manque pas d'expressions qui exagèrent l'importance de l'élément matériel dans ce sacrement[2]. Le pape Étienne, dans sa lutte contre Cyprien, n'admettait la validité du baptême des hérétiques que par une trop grande confiance en l'efficacité de la formule sacramentelle. Dès le milieu du IIIe siècle, quelques indices donnent à penser que certains esprits craignaient de laisser mourir même des enfants sans ce sacrement. C'est ainsi que saint Cyprien, dans une épître synodale, répondait, « au nom d'un concile », à ceux qui lui demandaient s'il fallait baptiser les enfants aux premiers jours de leur naissance ou au huitième : « Nous devons, à l'exemple de Jésus, prendre toutes les précautions « possibles pour n'avoir pas à nous reprocher la perte d'une âme. » Quant à la légitimité du baptême des enfants, elle n'était pas mise en doute à cette époque : le pédobaptisme était dans les mœurs. « Si les plus grands pécheurs, dit Cyprien dans cette épître, reçoivent le pardon de « leurs crimes en étant admis au baptême quand ils embrassent la foi, à combien plus forte « raison les enfants ne faisant que de naître, sans autre péché que celui qu'ils ont hérité de notre « premier père par la tache originelle, sont-ils d'autant plus susceptibles de la grâce du pardon « que ce ne sont pas leurs propres péchés qui leur sont remis, mais une faute étrangère. »

On trouvera, aux chapitres LXV et LXXI de notre ouvrage, des exemples d'enfants baptisés. Au reste, même les adultes nouvellement nés à la vie spirituelle, ou supposés régénérés par le sacrement, étaient appelés *infantes, pueri*. Cette enfance spirituelle durait huit jours, jusqu'au dépôt de la robe blanche des néophytes, après l'octave de Pâques, la date choisie de préférence pour la cérémonie étant la huitaine qui précédait cette fête. Les adultes ne recevaient-ils pas, comme les enfants, du lait et du miel[3]?

Le baptême de sang remplaçait, pour les catéchumènes martyrs, le baptême d'eau qu'ils n'avaient pas eu le temps de recevoir, ce qui prouve que la notion du sacrement n'était pas encore trop matérialisée.

Il y a tant de noms d'origine païenne aux catacombes que rien n'autorise à croire que chaque récipiendaire prît un nouveau nom; mais cela se fit souvent, en imitation de quelques exemples bibliques (Saul-Paul, Simon-Pierre, etc.). De l'institution des parrains nous n'avons

1. Voir Origène, *in Rom.*, V, 9, où la tradition du baptême des enfants est attribuée aux apôtres mêmes.

2. *De Bapt.*, 5, 8, 18.

3. Voir de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1877, p. 36, 37.

pas trouvé de traces aux catacombes; pourtant l'usage s'introduisit de garantir la sincérité des néophytes, dans ces temps de persécution où l'on ne pouvait pas prendre assez de sécurités.

Deux monuments du V[e] siècle environ, publiés par M. de Rossi[1], mais étrangers aux catacombes, représentent un baptême où le récipiendaire se tient entre le prêtre officiant et un personnage laïque qui lui impose les mains, et qui pourrait bien être un parrain.

Fig. 7 et 8. *Le Puits de Jacob.* — Le symbolisme du baptême ne s'arrêtait pas aux figures et aux rites que nous venons de rappeler. D'ingénieux théologiens y faisaient entrer l'histoire de Jésus et de la Samaritaine. C'est ce que nous constatons à plusieurs reprises, tant dans les peintures que dans les sculptures. Cyprien affirmait, dans une de ses lettres, que « Jésus, en disant à la Samaritaine : *Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura jamais soif*, indiquait le baptême, qui ne se réitère point; au lieu que dans l'Église l'on a toujours soif du calice du Seigneur, quoiqu'on le boive toujours. » M. Perret et le P. Garrucci ont publié une peinture de Prétextat extraite du caveau où nous avons déjà observé un baptême de Jésus[2]; elle représente la scène du puits de Jacob[3]; le style, comme le sujet, mérite mention. Nous en donnons une réduction, d'après une copie conservée au musée de Latran, au n° 7 de la planche actuelle. Une grande simplicité dans les attitudes, un grand naturel dans les plis des vêtements, un air classique dans l'ensemble : voilà ce qui frappe tout d'abord. Une femme tenant un vase, auprès de la margelle d'un puits ; en face d'elle, un jeune homme discourant, en tunique et court manteau : voilà bien le récit scripturaire dans sa primitive naïveté. Rien ne distingue le Christ d'un autre homme; point de siége d'honneur, point d'auréole au front. Cela eût gâté le fait évangélique; l'artiste n'a voulu rien ajouter du sien. Jésus parle à la Samaritaine. Elle est calme en l'écoutant, et, tout en tenant son vase à la disposition de Jésus, elle semble oublier de le lui tendre. Essaye-t-elle de comprendre ce que lui dit le maître galiléen? Essaye-t-elle de savoir ce qu'il entend par cette eau qu'il puisera sans vase, et qui désaltère jusque dans la vie éternelle? Tout cela est difficile à saisir. Mais voilà bien l'expression première et simple de cette belle scène racontée par saint Jean. Le style de la peinture est vraiment pur, ce qui nous fait penser que la date en est ancienne, peut-être du II[e] siècle, à peine du III[e]. Le plafond du caveau d'où est tirée cette fresque est simplement décoré d'un bon berger, avec quelques guirlandes de feuillages et d'oiseaux. Évidemment l'évangile selon saint Jean était connu au II[e] siècle dans l'Église de Rome. D'un autre côté, les catholiques chercheraient en vain dans ce Christ historique et simple une image hiératique à mettre sur les autels; l'humanité du Christ est seule exprimée quoiqu'on ne mît pas sa divinité en doute.

Tout autre est la conception de l'artiste qui a peint le *cubiculum* des Sacrements aux cryptes de Calliste : tandis que précédemment le Christ s'était tenu de plain-pied avec la pauvre Samaritaine, lui parlant sans apparât, ici l'un des docteurs qui prétendent lui succéder, l'épaule demi-nue comme les philosophes grecs, drapé dans son pallium, s'est assis sur un *scamnum* qui bientôt deviendra une *cathedra*. Il enseigne de loin et de haut. Naturellement, au lieu de pouvoir tirer ce qu'il dit de son propre fonds, il est obligé de le puiser dans un livre sacré, dans le volume qu'il déroule à la façon antique. Le P. Garrucci voit en lui le dernier des prophètes, Malachie, celui qui annonçait l'arrivée du messager. C'est la prééminence du docteur sur le simple fidèle qui a déjà surgi. On ne se parle plus d'égal à égal. Celui

1. *Bull. di Arch.*, 1876, *tav.* I.
2. Voir planche XVIII.
3. Jean, IV.

qui enseigne siége doctoralement. Le prêtre a pris le rôle des anciens prophètes dans l'ordre religieux comme dans l'ordre social; il est l'héritier des philosophes dont il porte le costume, se drapant à la *exomide*[1]. Pendant ce temps, la Samaritaine, non plus une gracieuse figure longuement drapée dans sa tunique, mais une pauvre femme court vêtue, très-affairée, tire péniblement un seau du puits. L'eau jaillissante pourtant lui retombe sur les pieds, car ce n'est pas la grâce de Dieu qui fait défaut. Qu'elle sorte du puits ou de la roche du Christ, l'eau baptismale est abondante pour laver les péchés ou pour abreuver les âmes. La pécheresse semble ne pas savoir bien la recueillir. Pour qui compare les deux fresques, celle de Prétextat et celle de Calliste, il y a entre ces deux créations toute la distance d'un simple récit biblique à une conception théologique accentuée : c'est que la première est un peu antérieure à la seconde. Au IIIe siècle, la théologie alexandrine était en floraison; elle avait fait école même à Rome, et ses subtilités n'ont pas toujours aidé à développer la piété simple. Origène enseignait que le puits de la Samaritaine était l'emblème des sens mystiques et profonds de l'Écriture; il voulait que de ses profondeurs le peuple des croyants tirât un enseignement religieux[2]. Nous devons avouer que le germe de cette allégorie morale se trouve dans le discours de Jésus à la Samaritaine. Mais n'est-ce pas le cas de dire que la plus belle figure, trop pressée et torturée, finit par perdre son utilité première? Les subtilités de l'école d'Alexandrie aiguisaient l'esprit, mais n'éclairaient pas l'intelligence des Samaritaines du temps; surtout elles ne secouaient pas leur conscience! On trouverait déjà, du reste, des rapprochements semblables dans Irénée, ce fils de l'Orient[3].

Par l'étude comparative de la topographie et des peintures, M. de Rossi constate l'emploi, puis la décadence progressive du langage hiéroglyphique que nous venons de déchiffrer. Il en voit l'épanouissement le plus grand au commencement du IIIe siècle, et sa disparition à la fin. Le procédé symbolique céda peu à peu le pas au procédé historique. Or, au commencement, avait paru le livre de Tertullien *De Baptismo,* plein de choses ingénieuses, et celui du même auteur *De Pallio*, où il loue fort l'austérité affectée du costume, consistant en un simple manteau sur le corps nu. Cette épaule nue, elle-même, convenait à son ascétisme. Peut-être aussi, aux origines de sa carrière de chrétien, avait-il conservé quelques sympathies pour les coutumes et les raisonnements de la classe de ces philosophes avec qui il rompit si violemment plus tard. Déjà au milieu du IIIe siècle, saint Cyprien n'était plus de cet avis, et il condamnait cette affectation chez certains prêtres, comme inconvenante. « Ils se montrent demi-nus dans leur jactance sans pudeur[4], » disait ce Père, qui pourtant ne manquait pas de sens hiérarchique. Ce détail peut donc servir à limiter la date de nos peintures. En tout cas, il faut voir là un emprunt aux usages des païens. Le pallium du prêtre ne fut pas autre chose, dans le principe, qu'une copie assez hasardée des façons de faire des rhéteurs du temps. Qu'ensuite on ait essayé de le rattacher à la symbolique chrétienne, il ne faut pas s'en étonner. Pourtant il faut arriver aux subtilités des théologiens de Byzance pour voir dans ce vêtement dont l'évêque restait enveloppé, mais qu'aux époques byzantines il portait différemment, un emblème de la peau de cette brebis que le bon berger avait portée sur ses épaules! Plus ne

1. M. de Rossi suppose que c'est la figure d'un docteur enseveli dans ce caveau, peut-être de l'inspirateur de ce symbolisme.

2. Orig., *Hom.*, XII, *in Num.*

3. Irén., liv. III, ch. XVII.

4. *De bono patientiæ*, § 3. — *Exserti ac seminudi pectoris inverecundam jactantiam.*

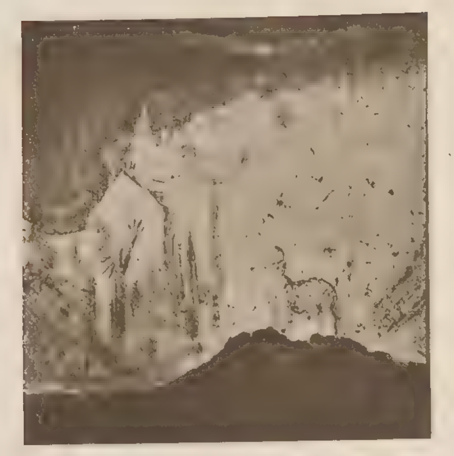
restait au pape qu'à faire filer un jour la laine d'un agneau élevé au couvent de Sainte-Agnès pour en faire le pallium officiel!

Si le pallium épiscopal n'est pas venu du vêtement du bon berger proprement dit, ne serait-il pas dérivé des usages populaires, du vêtement des artisans et des travailleurs qu'ont dû porter les apôtres? Il y a contestation à cet égard. Nous venons d'indiquer l'opinion de M. de Rossi. Toute autre est celle du P. Garrucci. Ce docte Père, dans sa *Storia dell' Arte*[1], emploie un chapitre à l'étude des vêtements antiques, où il fait dériver la tunique *exomide* de la peau de mouton jetée en sautoir par les bergers sur leur épaule. Cette tunique aurait été le vêtement ordinaire des ouvriers, qui se mettaient ainsi pour avoir plus de liberté dans leurs mouvements. Il est vrai que des philosophes, surtout les cyniques, par affectation d'austérité, négligeaient la tunique de dessous, et, se passant de celle de dessus comme d'une superfluité, ne gardaient que le pallium sur le buste nu; mais ce pallium philosophique devait être noir, suivant le P. Garrucci, comme était rouge celui des rhéteurs. Or celui qu'on devine dans nos fresques serait couleur roussâtre claire, bise, semblable à la teinte des chairs. L'artiste aurait habillé les personnages à la façon des pauvres gens et des travailleurs du temps. Le Révérend Père suppose donc que, si le peintre eût eu l'intention de désigner des prêtres vêtus en philosophes, il les aurait habillés du *pallium* noir, philosophique, et non de la tunique commune. Ce raisonnement est spécieux. Malheureusement il est difficile de distinguer le ton bis ou roussâtre des teintes pourprées que quinze siècles d'enfouissement ont pu faner. On voudra bien remarquer aussi que les personnages de nos fresques ne sont pas tous ainsi vêtus. Ni Abraham, ni le paralytique, ni les fossoyeurs[2] (ces travailleurs par excellence) ne portent leur tunique relevée de la sorte. Il semble bien que cette attitude fût réservée aux personnages *officiants*. On peut s'en convaincre en parcourant les planches XIV à XVII du 2e volume de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi. Si le Christ lui-même n'y porte pas le pallium sur l'épaule nue, c'est peut-être parce qu'on supposait que de son temps la mode ne s'en était pas produite.

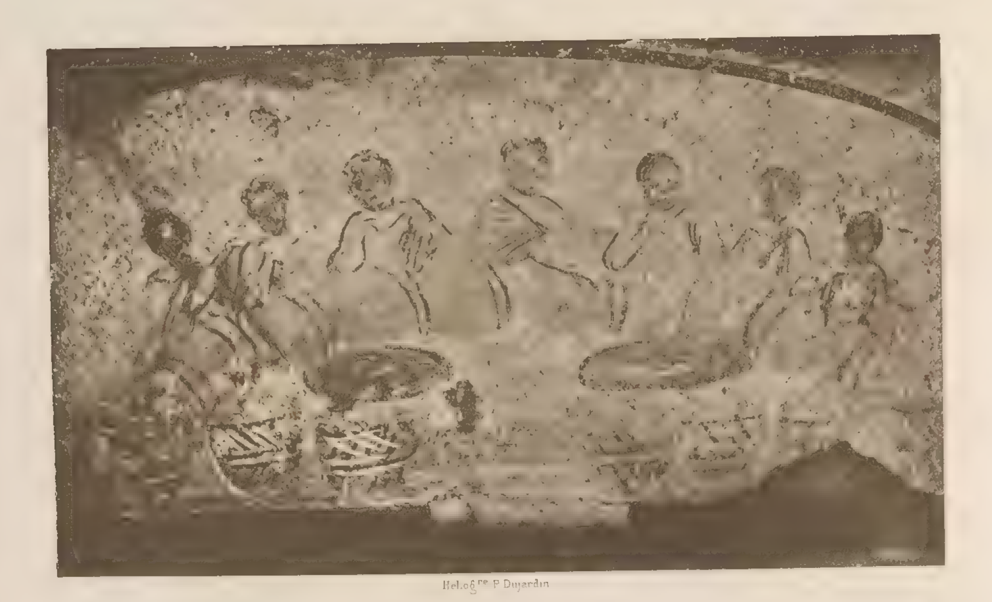
Nous ne concevons pas bien non plus ce que l'Église peut perdre en considération à savoir qu'à telle époque donnée ses prêtres se sont vêtus comme les plus austères des lettrés de leur temps. Il est vrai que tout le monde n'était pas de ce goût, et que Dion n'aimait pas les philosophes qui « se produisaient ainsi moitié nus en public pour censurer ». Il est possible encore que jamais cette mode n'ait été officiellement adoptée par l'Église; mais on oublie qu'à cette époque l'Église officielle ne faisait que naître, qu'elle n'était pas centralisée, que les modes variaient avec les provinces, qu'à Rome même une grande latitude était laissée dans ces détails au caprice individuel. L'Église avait alors bien autre chose à faire que de disputer sur la forme d'un vêtement... nous allions dire d'un capuchon. Et, dans le fait, n'est-ce pas du *birrus*, sorte de *lacerna* en drap épais, qu'est dérivé le froc du moine avec son capuchon? Ce *birrus* fut commun chez les gens du peuple et chez les prêtres au IVe siècle, époque où se multipliaient les anachorètes. On a de nombreux exemples de la *lacerna* dans les monuments chrétiens. De même donc que le froc monacal est sorti d'un vêtement antique, de même les pompeux vêtements épiscopaux actuels dérivent, par des transformations lentes et multiples, d'un vêtement civil porté soit par les philosophes, soit par les rhéteurs, soit par les travailleurs, peu importe. Il n'avait pas, dans l'origine, d'attribution religieuse; mais les mœurs ecclésiastiques sont restées,

---

1. Liv. II, p. 71 et suiv. — 2. Voir planche VI, figure 3.







Hel.og.re P. Dujardin

LA SAINTE-CÈNE

Ve A. MOREL et Cie Éditeurs

Imp. Lemercier et Cie Paris

tandis que les mœurs civiles ont changé. Lettrés et artisans ont quitté leurs modes antiques; l'évêque a continué à se draper, comme le moine à s'encapuchonner[1].

Quant au fond du débat que nous venons d'indiquer, il n'est pas dans le vêtement lui-même, mais dans le plus ou moins de rapports qu'on peut supposer entre chrétiens et philosophes. Or deux thèses contraires peuvent être également soutenues à cet égard : d'une part, un abîme se creusait entre le monde profane et les convertis (les écrivains chrétiens du commencement du IIIe siècle flagellaient vertement les défauts philosophiques); d'autre part, ils ne se séparaient pas du mouvement des intelligences de leur temps, et il s'en est trouvé pour démontrer qu'ils étaient eux-mêmes les vrais philosophes. Cette largeur d'esprit et de mœurs a été trop passée sous silence, parce qu'en effet elle n'eut peut-être pas longue durée; mais cette période de l'histoire ecclésiastique mériterait d'être étudiée à ce point de vue. Une telle étude nous entraînerait trop loin; disons seulement ici que l'Orient surpassa l'Occident dans cette largeur intellectuelle. Clément d'Alexandrie et Origène étaient de véritables philosophes chrétiens. Ceux qui ne pourront pas remonter aux sources feront bien de se rendre compte de ce fait en étudiant le résumé que M. de Pressensé a fait de leurs œuvres dans son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église*[2].

CHAPITRE XXV

La sainte Cène et les agapes.

Notre planche XXV est gravée d'après des photographies prises au magnésium sur les fresques originales.

§ 1. Explication des fresques. Pratique des agapes.

Il n'y a que deux sacrements représentés dans la crypte du pape Calliste. Nous venons d'y voir le Baptême; il nous reste à étudier l'Eucharistie. Les agapes et la sainte Cène se tiennent dans nos peintures. Le repas funèbre que nous avons vu indiqué dans l'ambulacre de Domitilla[3], et qui se célébrait avec le poisson et les pains, à ce qu'il semble, dès le IIe siècle, trouve dans les figures de notre planche un point de comparaison bien notable. Ici surtout il y a un repas (fig. 3) que nous ne pouvons guère séparer de l'idée du sacrifice de Jésus. En effet, dans la série des sujets peints que nous allons commenter, il faut remarquer que le repas en commun est accompagné du trépied supportant les éléments de la Cène (fig. 2) et du fait typique du sacrifice d'Abraham (fig. 1). Qu'on regarde cette première figure de notre planche : les deux personnages en prière qui, les bras levés, semblent rendre grâce, l'un plus petit que l'autre, un enfant et un homme, ne nous sont-ils pas désignés par le bélier qui s'est présenté à eux, ainsi que par le fagot gisant à terre[4]? Évidemment la délivrance est proclamée pour eux, et c'est par la foi qu'après avoir manifesté leur soumission ils embrassent le futur rédempteur. Que dis-je?

1. *Nota.* Encore ce fait ne dut pas être constant, puisque Célestin Ier, en 428, désapprouvait les évêques de Vienne et de Narbonne d'avoir remis en usage le *pallium* philosophique alors que la *penula* était de mode. Il y eut des ascètes qui gardèrent le *pallium* noir des philosophes, témoin saint Martin, qui le portait quand il devint évêque. Disons ici que le *birrus* ne fut pas toujours de bonne réputation, à cause du capuchon, qui prêtait à des abus qu'on peut deviner, et qu'on l'interdisait aux femmes.

2. 2e série, t. I et II.

3. Voir planche XII, figure 5.

4. Ce fagot se retrouve dans une peinture du cimetière de Sainte-Priscille, publiée par Bosio, p. 551, de manière à ne laisser aucun doute sur sa signification typique.

leur délivrance est déjà accomplie, puisque Isaac, le fils de la promesse, est positivement libéré, et qu'une autre victime s'est substituée à lui. C'est cette prophétie typique de l'œuvre de la Croix qui explique la fréquence de représentations semblables dans les monuments chrétiens. Nous en constatons bien des exemples dans les peintures du III[e] siècle et dans les sculptures du IV[e]. L'Ancien Testament, nous l'avons vu, était étudié par les chrétiens de l'époque au point de vue des types qu'il représentait. Qu'on ne s'étonne pas si le peintre du cimetière de Calliste rattache nettement le Nouveau Testament à l'Ancien, et fait remonter les sacrements eux-mêmes à l'ancienne alliance, l'Eucharistie à Abraham, comme le Baptême à Moïse. Les Pères de l'Église, aux II[e] et III[e] siècles, avaient une opinion très-arrêtée sur la continuité des deux économies, comme se complétant l'une l'autre. En vain les Juifs avaient fait la guerre aux chrétiens et suscité les premières persécutions, ceux-ci ne renièrent pas le judaïsme comme institution divine. La continuité dans la révélation, son développement de plus en plus parfait, passant de l'ombre à la réalité, voilà ce qui ressort des conceptions des Pères, et entre autres de Tertullien. Ce dernier était contemporain de nos peintures, puisqu'il est mort en 245, à ce que l'on croit; il possédait réellement le sens historique et comprenait bien l'enchaînement des dispensations divines. Peut-être même lui et d'autres Pères ont-ils exagéré ce point de vue. En général, du reste, les apologistes du christianisme, qui était condamné non tant en lui-même que comme nouveauté, tenaient à prouver aux païens que la religion du Christ était aussi ancienne ou plus ancienne que les autres, puisqu'elle remontait, avec le judaïsme, aux patriarches et aux origines du monde. Mais revenons à nos fresques.

A la figure 3, en avant de la table des agapes, voici sept corbeilles remplies de pain, suivant les chiffres indiqués dans l'un des deux récits analogues de la multiplication miraculeuse[1]. Ailleurs il y en a huit, et l'on a cru que c'était en souvenir des huit béatitudes. On en trouve douze quelquefois : caprice d'artiste; on constate des variantes semblables ailleurs, sur le nombre des amphores de Cana; mais il n'en est pas de même du poisson. Il n'est pas multiple, dans un même plat, sur ces fresques du moins, car ce n'est pas le fait historique de la pêche miraculeuse qui est indiqué dans ce genre de représentation : l'artiste a en vue la signification symbolique. L'étrange allégorie qui identifie le Christ à l'ἰχθύς avait été dès longtemps inventée. Or, s'il peut exister des petits poissons fils de l'ἰχθύς, des chrétiens issus du Christ, pourtant il n'y a que le poisson sacré qui puisse s'offrir en nourriture spirituelle. C'est du Christ seul que vivent les âmes, et il n'y a qu'un Christ. Christ n'est pas divisé ni multiplié : en ce poisson, suivant la symbolique du temps, sont figurés la chair et le sang. L'épitaphe d'Autun (quelle que soit sa date) invite les « fils de l'ἰχθύς à prendre le doux aliment du Sauveur des saints, et à manger avec avidité cet ἰχθύς qui sera placé sur leurs mains ». Alors, en effet, comme dans les Églises réformées, les *espèces* étaient déposées entre les mains des fidèles[2].

C'est bien, à ce qu'il semble, en souvenir du dernier repas fait par le Christ avec ses disciples avant son Ascension, et relaté par le chapitre XXI de l'Évangile selon saint Jean, que ce poisson est mis sur la table : car, dans une représentation semblable et voisine de celle de notre planche, les convives sont figurés nus comme des pêcheurs. Chacun sait qu'après une pêche

1. Matth., XIV, 17, et XV, 36.

2. Quand la cérémonie prit un caractère uniquement sacramentel, les hommes reçurent le pain dans le creux de la main droite croisée sur la gauche. Un concile tenu à Auxerre en 578 mentionne pour les femmes, considérées comme souillées certains moments, l'usage de prendre le pain dans un linge appelé *dominical*. Les dons vénérés se recevaient ainsi dans un pan de vêtement. Citons pour exemples les pains et les poissons portés dans le pallium des apôtres sur un sarcophage d'Arles (V. M. Le Blant, pl. X), et le livre reçu de même par saint Pierre. (V. notre pl. LVIII, fig. 1.)

miraculeuse le Christ leur donna des poissons à manger. Cette dernière agape historique, ce solennel repas d'amour avant la séparation, les chrétiens des premiers siècles en ont fait le repas symbolique, d'où le Christ ne peut être écarté, où le Christ même est l'aliment. Voilà donc l'Eucharistie dans les agapes. Dans ces représentations, le pain et le vin ne sont pas toujours mis sur la table, parce que le poisson remplace ces deux symboles; ordinairement, néanmoins, le pain y est à côté du poisson, parce que Jésus a dit : « Je suis le pain du Ciel, » et que d'ailleurs, dans le repas qui précéda l'Ascension, l'on mangea du pain avec des poissons. Il y a sept convives à table, parce qu'en effet, dans ce même repas, il y avait sept disciples : Simon Pierre, Thomas, Nathanaël, les deux fils de Zébédée et deux autres qui ne sont pas nommés par l'évangéliste [1]. Jésus n'intervient pas en personne dans cette peinture, parce que, d'une part, il y est déjà sous la figure de l'ἰχθύς, et que, de l'autre, le compositeur a voulu exprimer une scène purement symbolique. Pareil souper mystique se renouvelait dans les cimetières toutes les fois qu'on y célébrait des repas funèbres sous forme d'agapes, soit dans le caveau même, soit dans un *triclinium ad hoc*, comme à l'entrée de l'ambulacre de Domitilla [2].

Certains interprètes ont cru voir dans ces peintures le repas céleste des glorifiés. Nous avons déjà dit que cette façon de juger nous semble très-fondée, pourvu qu'on ne la regarde pas comme exclusive. Quoi de plus naturel que de penser, sur une tombe, à celles des promesses du Christ qui parlent de réjouissances dans le royaume des cieux [3], par exemple aux paraboles des noces, à celle des vierges, etc., dans lesquelles il est question de repas célestes? Il est inutile d'insister sur ce point, qui est admis de tous. Mais à cette espérance ne se bornait pas la pensée des artistes : ils prenaient modèle sur les repas religieux qu'ils avaient sous les yeux; les agapes de ce monde leur servaient de type tout naturel pour les agapes de l'éternité. Le symbolisme d'ici-bas, ils l'introduisaient là-haut, choisissant de préférence ce qui dans les repas était plus facile à spiritualiser, passant en oubli ordinairement les viandes, les fruits, les grossiers aliments, pour ne montrer que le pain céleste, l'ἰχθύς, symbole de celui dont aux cieux surtout les âmes vivent, et parfois le vin, image de ce rafraîchissement si souvent mentionné sur les épitaphes. Toutes ces applications au monde à venir n'excluaient en rien les allusions aux faits et aux usages de la vie ecclésiastique en ce monde; la preuve en est dans l'enchaînement des idées exprimées sur les murs des *cubicula* de Calliste, que nous étudions. Si l'on a suivi la filière des pensées de l'artiste, il est impossible qu'on se fasse illusion à cet égard. Le Baptême, la Cène, mènent à la résurrection : voilà l'idée mère de ces compositions, idée qui nous échapperait si l'on faisait des interprétations exclusives. Même avec l'application aux joies d'en haut, il ne faudrait pas moins admettre qu'au ciel comme sur terre on se nourrit (spirituellement) de l'ἰχθύς, et qu'il y a ici une allusion évidente à l'Eucharistie. A la différence des peintures d'agapes postérieures [4], nous ne rencontrons à table que des hommes, sans doute parce qu'était plus vif alors le souvenir du dernier repas des disciples, et que d'une façon plus directe on rattachait le fait symbolique au récit historique.

Mais que le pain et l'ἰχθύς, même en ce repas de charité plus ou moins historique, rappellent l'Eucharistie, c'est ce qui nous est suffisamment prouvé par les peintures voisines. Dans l'un des *cubicula* contigus, un trépied auprès de corbeilles pleines supporte aussi des pains avec le poisson [5]. Dans notre *cubiculum*, un trépied semblable (fig. 2) supporte deux objets devenus

1. Jean, XXI, 2.
2. Voir planche XII, figure 2, lettre D.
3. Luc, XII, 37; XXII, 30. — Math., XXII, 1 à 14; XXV, 10. — *Apoc.*, XIX, 7.
4. Voir planche LIII.
5. Voir planche XXIII, en haut.

indistincts à cause de la dégradation de la peinture, mais que les analogies font supposer être un pain et le poisson sacré; et, afin qu'on ne confonde pas ces deux choses avec des aliments vulgaires, voici un personnage debout : son *pallium* lui laisse l'épaule droite nue, comme était nue celle de Moïse, comme est nue celle du prêtre dans la scène du puits de Jacob. S'il faut reconnaître le costume sacerdotal du temps dans cette draperie un peu prétentieuse empruntée aux rhéteurs païens, aux sages de la Grèce et de Rome, nous pouvons penser que celui qui touche les aliments sur le trépied est un de ces personnages sacerdotaux dont le rôle grandissait dans l'Église : *Præsident probati quique seniores*, disait Tertullien[1] : « Des vieillards désignés pour cette charge président[2]. »

Voilà donc cette prétendue messe que des écrivains catholiques s'imaginent retrouver dans les catacombes! Un prêtre touche sur un trépied (forme usuelle des tables du temps) deux objets qui doivent être du pain et du poisson, objets éminemment symboliques, que l'on placera sur la table autour de laquelle sont installés les disciples; ils en mangeront, ils en feront leur repas en commun. Ce prêtre, il ne se montre à part que dans l'un des cinq *cubicula*. Partout ailleurs, les agapes se célèbrent sans son office manifeste, à moins qu'il ne soit confondu avec les convives. Sans doute, Tertullien avait dit : « Le sacrement de l'Eucharistie, nous ne le prenons pas d'une autre main que de celle des présidents[3] »; mais il convient que ce n'était pas un usage scripturaire. Il ajoutait ailleurs qu'en l'absence de l'ecclésiastique, le laïque pouvait *offrir* et *oindre*. Nous verrons que les fidèles emportaient l'Eucharistie chez eux pour l'y manger seuls, le matin ou après leurs jeûnes. Les peintres, ce semble, représentaient le plus souvent l'usage primitif. Qu'y a-t-il là qu'un huguenot même ne puisse admettre? Quant à l'autel, si l'on veut nommer ainsi le modeste trépied qui porte les aliments, il faut avouer que les usages sont bien changés : c'était la *mensa tripes* classique la mieux caractérisée. Nous aurions tort néanmoins de ne pas reconnaître que les autels portatifs des païens avaient quelquefois cette forme. Les collections de bronzes pompéiens en contiennent quelques-uns, mais ce modèle n'avait rien d'hiératique; il était aussi employé dans les usages vulgaires : c'est sur un semblable meuble que les anciens avaient l'habitude de déposer les aliments. C'est par métaphore et par suite de réminiscences antiques que les Pères ont souvent appelé cette table autel. Nous avons indiqué pourquoi on ne voit pas ici la coupe sous la main bénissante : c'est que d'abord le sang est supposé contenu dans le poisson; c'est qu'en outre l'intention symbolique est accentuée manifestement, puisque le souper dont il s'agit n'est pas tant celui qui précéda la mort du Sauveur que celui qui précéda son ascension. La coupe, chacun le sait, n'était pas alors retranchée au peuple; l'épigraphe d'Albertius dit explicitement : « La foi, me guidant, mit devant moi le poisson grand et pur et le donna à manger aux amis, *leur mêlant d'excellent vin* avec le pain. »

Toutes ces images sont loin d'ajouter la moindre précision aux paroles de l'institution de la Cène. Les chrétiens qui ont fait ces fresques pouvaient croire à la présence réelle en un sens spirituel, mais non au sens absolu de transsubstantiation. Si c'est un repas symbolique qu'on a voulu exprimer, si l'ἰχθύς, qui est supposé être à la fois chair et sang, ne peut représenter le

1. *Apol.*, 39.

2. Quand le prêtre ou le diacre présidait, il récitait la prière et consacrait le pain par un signe. Voilà bien l'Eucharistie. Quand le président était un laïque, il coupait le pain, mais sans le consacrer ainsi. Le prêtre ou l'évêque prélevait double part sur le pain et le vin offerts par les fidèles : c'était leur dîme de l'époque. Il fallait bien qu'ils vécussent. Or les usages civils établissaient la *sportula* pour les associés des *caristia*, des *parentelia*, des *natalitia* et des colléges funéraires. Les chefs de l'association réunie aux repas chrétiens avaient aussi leurs sportules réglementaires, qu'ils emportaient dans leur famille après avoir pris sobrement leur part du repas commun. Aussi Cyprien appelait-il les prêtres *sportulantes* ou *sportulis honoratos*. Telle était la forme des honoraires du temps.

3. *De Corona*, 3. Conf. *De Exhort. Cast.* 7. *Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus.*

Christ que par suite d'une allégorie très-recherchée et d'un tour de force linguistique dont les Grecs seuls étaient capables, comment voir là une réalité matérielle? Il ne peut y avoir qu'une réalité morale d'ordre spirituel; et c'est précisément parce que la portée symbolique du fait eucharistique était tout pour les théologiens du temps, que nous les voyons en user si librement avec les formes, substituer l'ἰχθύς aux espèces choisies par le Seigneur, et n'indiquer le pain que comme allégorie de la multiplication miraculeuse. Quelle que soit l'importance attachée alors à la manducation matérielle des éléments sacrés, rien ne nous autorise à supposer qu'on se soit mis en dehors du symbolisme évangélique dans la pratique. Quand le sens caché de l'ἰχθύς ne fut plus compris comme emblème par les chrétiens de Rome, quand les masses romaines, ne sachant pas le grec, eurent envahi l'Église, alors on ne le vit plus figurer sur la table des agapes, et la coupe reparut sur la représentation du festin eucharistique. Les deux espèces, que nous avons trouvées réunies dans une même corbeille de la crypte de Lucine au IIe siècle[1], se montreront de nouveau, vers le IVe, dans les cryptes des saints Pierre et Marcellin ou de sainte Agnès[2]; mais, au IIIe, c'est le symbolisme qui prédomine, et, la figure du pain et du vin ne semblant pas assez mystique, on lui préfère encore celle de l'ἰχθύς. Nous verrons plus loin que l'influence de la discipline du secret pouvait aussi engager les artistes à cacher les véritables symboles du mystère évangélique.

Une autre preuve des libertés que les chrétiens savaient prendre avec les formes, c'est la façon dont sont ici installés les sept disciples autour de la table des agapes. Ce n'est pas devant un autel qu'ils sont; on ne les voit ni debout, ni à genoux, ni prosternés; je n'oserais même dire qu'ils soient assis; mais, suivant l'usage antique, ils sont *à demi couchés,* car les voici le coude appuyé sur un gros coussin bleu sanglé de place en place par un cordon. Évidemment ils reposent sur un *triclinium*. Ce lit de repos était plus visible encore dans l'ambulacre de Domitilla, au IIe siècle; nous ne le retrouverons plus au IVe. Les formes alors auront changé : on prendra part à la Cène étant *assis,* et non plus étant couchés; mais on sera loin encore des usages introduits depuis. Que conclure de l'attitude tenue au IIIe siècle? Que la transsubstantiation n'était pas alors dans les esprits. Ce n'est pas devant un Dieu chair et sang qu'on croyait être (autrement on se serait prosterné), mais devant de simples représentations mystiquement comprises. Qu'on n'objecte pas : « Il s'agit d'agapes, et non de communion », car ici l'une des espèces (seule donnée au peuple aujourd'hui) est bien présente, et l'autre est supposée contenue dans le poisson. Que dis-je? cet ἰχθύς lui-même, figure allégorique du Christ entier, n'est-il pas présent? Mais on ne se prosterne point devant des éléments symboliques, et on ne les adore point, quelque réalité spirituelle qu'on leur suppose. Certains commentateurs, embarrassés de leur point de vue catholique moderne, essayent de distinguer entre les deux principales représentations que renferme notre planche, ne voulant accorder le caractère sacramentel qu'à celle où, devant un trépied, se tient le prêtre, la main étendue. Nous ne saurions établir cette distinction entre deux actes qui ne sont évidemment que deux phases différentes de la même cérémonie. Qui ne sait que la sainte Cène fut prise longtemps pendant les agapes, en souvenir même du souper historique à la suite duquel le Christ, mangeant l'ancienne Pâque, distribua aux siens les éléments de la Pâque nouvelle? Si, par l'interruption forcée des agapes, lors de l'abolition des *hétairies,* sous Trajan; si plus tard, par suite d'abus que se permettaient les gens grossiers dans ces repas, on dut en séparer l'Eucharistie, cette séparation ne se fit pas

1. Voir planche XVII et p. 98. — 2. Voir planches LIII et LIV.

partout en même temps; elle ne fut pas universelle. Le christianisme n'était pas centralisé comme l'est aujourd'hui le catholicisme; la société ecclésiastique n'obéissait pas à une discipline sans appel. On ne peut donc déterminer l'époque précise à laquelle la séparation fut définitive; et même, après cette séparation, tout fait croire que le souvenir de la sainte Cène était conservé dans les agapes. Au IVe siècle, au lieu de l'ἰχθύς, nous trouvons l'agneau sur la table, l'agneau, ce type du Sauveur immolé! En tout cas, ici, dans le repas comme sur le trépied, il y a allusion à l'Eucharistie[1].

Si on se rangeait à l'opinion de Basnage[2] et de plusieurs auteurs qui ont soutenu que la communion se prenait *debout*, c'est bien en effet l'orante de notre figure 2 qui se trouverait être la personne communiante; mais tout au plus semble-t-elle rendre l'*action de grâces* pour le bienfait reçu. Et puis les citations faites à l'appui de cette opinion ne nous semblent pas absolument concluantes[3]. Le mot figuré de Tertullien : *si et ad aram Dei steteris,* s'applique aux *stations* de prières qu'il voulait qu'on continuât *après* la communion. Le mot latin *stare* ne signifiait pas d'une façon exclusive se tenir debout; mais, dans toutes les hypothèses, debout, assis ou couchés, les premiers chrétiens respectaient les symboles eucharistiques et ne les adoraient point.

Revenons à l'explication de cette orante qui se tient à la droite du trépied. Les uns voient en elle l'Église, d'autres l'Église-Vierge auprès de l'autel. Cette personne si court vêtue en serait une symbolisation peu hiératique. Vaut-il mieux supposer que la série des expressions mythiques soit interrompue, en cet endroit, par une simple orante représentant une défunte? La chose n'est pas impossible, puisqu'en bien d'autres lieux le portrait des défunts se trouve au centre de sujets religieux; néanmoins rien ne prouve que ce soit ici le cas. Pour corroborer son interprétation, M. de Rossi invoque un mot de l'épigraphe d'Albertius où il est dit que « l'ἰχθύς a été pris par la Vierge chaste », que « la Foi sert de guide et présente pour aliment l'ἰχθύς »; puis, rapprochant l'Église de la Vierge et de la Foi, il essaye d'en faire une sorte d'abstraction à sens multiples. Ainsi, pour entrer dans ce courant d'idées, on est obligé d'abstraire la notion de l'Église et de faire d'elle une vertu : la Foi. Le passage cité de l'épigraphe d'Albertius mentionne en effet une « vierge chaste »; mais cette vierge, c'est « la Foi qui donne à manger le poisson aux amis avec d'excellent vin et du pain ». On a fait, ce nous semble, un rapprochement plus ingénieux que nécessaire entre cette figure et l'Église. Si la femme en prière auprès d'un trépied de la crypte de Calliste représente quelque chose de métaphysique, il nous paraît plus conforme aux analogies d'y voir une personnification de l'âme chrétienne qui s'élève, par la prière, vers le Dieu qui lui a fourni les véritables aliments, vers Celui qui se donne spirituellement en nourriture. Comment n'offrirait-elle pas sa prière en oblation, comme retour du bienfait reçu? Ce sera, si l'on veut, l'action de grâces de l'âme croyante[4], puisque aussi bien cet élan de reconnaissance pour Dieu était l'acte eucharistique par excellence. Nous convenons que la notion ecclésiastique prenait du développement déjà du temps de Calliste; néanmoins la conception de l'âme croyante en prière nous semble plus en accord avec la théologie des premières années du IIIe siècle que celle d'une Église sacerdotale intervenant dans une figure allégorique. En tout cas, nous écartons résolûment l'idée de la Vierge intercesseur que quelques-uns se sont plu à y chercher.

1. Voir, sur ce sujet, notre chapitre LIII, § 2.
2. *Hist. eccl.*, l. XVII, c. 3.
3. Tert. *De orat.*, 14. — Dion. Alex., *ep. can.*, 2. — Euseb., *Hist.*, l. VII, c. 9.
4. Voir ce que nous avons dit des orantes à propos d'un plafond de la crypte de Lucine, chap. XVI, p. 94.

§ 2. La Cène au III[e] siècle.

Citons un passage où Tertullien, dans le même demi-siècle où fut peinte notre fresque, décrit la cérémonie des agapes : « Pourquoi trouver étrange que, nous aimant si tendrement, nous ayons des repas communs?... Le nom d'*agapes,* que nous leur donnons, les fait assez reconnaître... C'est un mot grec qui signifie *charité, amour*. Nous soulageons par là les pauvres, non de la même façon que vous traitez vos parasites, mais en les accueillant comme des hommes sur qui Dieu abaisse ses regards avec le plus de complaisance. Tout y est sanctifié par la religion; on n'y souffre rien de bas ou d'immodeste. On ne se met à table qu'après avoir préludé par une prière à Dieu; on mange autant qu'on a faim; on boit autant que les convenances le permettent; on se rassasie, sans oublier qu'on devra adorer Dieu, même la nuit. On converse comme des personnes qui savent que Dieu les écoute. Après qu'on s'est lavé les mains et qu'on a allumé les flambeaux, chacun est invité à chanter des cantiques tirés des saintes Écritures ou qu'il compose lui-même. Ainsi, l'on prouve que l'on n'a pas trop bu. Le repas finit comme il a commencé, par la prière[1]. » Le même Père disait que le sacrement eucharistique se prenait avant le jour[2]; mais on peut croire qu'il faisait aussi partie du repas terminé par l'*action de grâces,* au moins dans l'Église d'Afrique, où l'usage de communier après un souper semble s'être conservé plus longtemps qu'ailleurs [3]. D'après les constitutions prétendues apostoliques de l'Église d'Égypte[4], un évêque, un prêtre ou un diacre intervenait aux agapes. La douceur, le recueillement et même un silence relatif devaient y régner. C'est la reconnaissance envers Dieu, la notion *eucharistique,* qui y devait dominer. En prenant la coupe, chaque convive l'élevait en haut en signe d'action de grâces, et priait en mentionnant celui qui l'avait invité. La sobriété était obligatoire, comme respect de l'hôte qui recevait à sa table. Dans le principe, on se donnait le baiser de paix et de fraternité en prenant ensemble l'agape ou la Cène du Seigneur[5]. Athénagore exhortait à une sage réserve à cet égard. Ce baiser s'appelait aussi la salutation. Tertullien recommandait surtout la sincérité dans cet acte, signe de réconciliation en cas de rupture. Quelle occasion de pratiquer l'égalité entre les classes! Le patron chrétien embrassait son esclave, et la patricienne sa servante. Justin Martyr dit que « la nourriture qui nourrit notre chair et notre sang par transformation est, par la prière eucharistique, la chair et le sang de Jésus ». En décrivant le culte chrétien[6] ce Père ne donne pas de l'Eucharistie une description bien différente de celle que Tertullien donne de l'agape[7]. Quelques divergences dans les détails pourraient à la rigueur s'expliquer aisément par la différence des usages, suivant les lieux. Pourtant, lorsque l'Eucharistie fut rattachée au culte du matin, elle perdit quelque peu du caractère historique de la Cène, dont le sens primitif est « repas du soir ». C'est le soir, en effet, qu'on soupait[8]. Au reste, puisque l'Eucharistie consistait en pain et en vin, et que ces deux éléments constituaient la base essentielle, sinon exclusive, des agapes, il devait être difficile, dans le principe, de séparer les deux cérémonies.

1. Voir *Apologeticus,* XXXIX.
2. *De Corona,* 3.
3. Conf. Cypr., *Ep.* 63, et Aug., *Ep.* 118.
4. *Const. égypt.,* II, 48-50.
5. Tert., *De Orat.,* 14.
6. Justin, 1[re] *Apol.,* LXV-LXVII. (V. notre chap. XXVII, § 2.)
7. Tert., *Apol.,* XXX et XXXIX.
8. Plusieurs Églises d'Asie avaient maintenu l'usage biblique de la Cène du soir. Le 29[e] canon du 3[e] concile de Carthage spécifia la célébration du matin, sauf pour le jour anniversaire de l'institution eucharistique. Saint Cyprien s'excusait de ne pas célébrer le soir l'Eucharistie dans son intégrité, en alléguant l'impossibilité de réunir alors le peuple. Il invoquait pour motif de la célébration du matin que c'est l'heure « de la résurrection de Notre Seigneur ».

Sauf quand la persécution gêna les usages, elles ne durent être distinguées que lorsque l'idée eucharistique devint plus sacramentelle, et que l'on eut trop abusé des repas en commun. L'Église grecque a conservé un usage qui est un reste de l'unité des deux cérémonies : d'un pain carré, marqué d'une croix et des lettres IC XC NIKA (Jésus-Christ a vaincu), le prêtre détache une parcelle qu'il consacre et qui sert à la communion. Le reste est distribué à ceux qui n'ont point communié : c'est ce qu'on appelle les *Eulogies*. Nous reviendrons sur ce sujet, à propos du culte, dans notre chapitre XXVII, § 2, et aussi chapitre LIII, § 2.

Tertullien interprétait dans le sens le plus figuré le VIe chapitre de saint Jean quand il identifiait la chair du Christ à sa parole, qui vivifie. Il dit ailleurs : « Jésus appelait son corps *pain*, afin que tu comprennes qu'il a donné au pain la figure de son corps. » Et encore : « Prenant du pain, il en fit son corps, en disant : Ceci est mon corps *c'est-à-dire la figure de mon corps*. » Ce Père en appelait au témoignage des sens pour reconnaître « la saveur du vin que Jésus consacre en *mémoire* de son corps [1] ».

Si la coupe et le pain étaient distribués souvent par les diacres aux assistants, si les diacres aussi les portaient aux *absents* [2], si les assistants pouvaient emporter du pain chez eux [3], ces usages prouvent à la fois une importance grande attachée aux éléments consacrés et une liberté extra-officielle qui s'accorde mal avec l'idée de la présence substantielle de Dieu, avec la transsubstantiation du pain et du vin. N'était-ce pas seulement le λόγος ou un Christ-Esprit qu'on voyait dans les aliments eucharistiques? Puisque les fidèles pouvaient avoir chez eux les espèces consacrées, il ne faut pas nous étonner que l'usage se fût répandu, en certaines localités, de les prendre le matin comme premier acte de la journée, et par conséquent avant tout autre aliment. Ce fait prouve que les espèces pouvaient être séparées de l'agape. Mais n'était-ce pas dans le repas commun qu'elles avaient été bénies? Notons aussi que, si les espèces étaient données au fidèle par le prêtre, il n'était pas nécessaire de la présence de celui-ci pour qu'on fût en droit de les manger. On connaît le fait du vieillard Sérapion, qui, après être *tombé* sous la persécution, étant sur le point de mourir, demanda la *réconciliation* au prêtre, qui, malade lui-même, lui envoya par *un enfant* un peu de pain trempé de vin et d'eau. Bien plus tard encore, saint Jérôme mentionnait l'usage où étaient les fidèles de se communier eux-mêmes, sans y trouver à redire. Cette liberté est si bien attestée que des questions s'agitaient comme celle-ci : « N'est-il pas dangereux de boire ainsi du vin dès le matin? n'est-ce pas s'exposer à être reconnu à l'odeur de l'haleine? » Cyprien taxe cette crainte de reniement. Reconnaissons-le pourtant, dans le courant du IIIe siècle, il semble que quelques idées superstitieuses sur une influence plus ou moins magique du sacrement se fussent glissées dans l'Église, témoin le fait suivant, rapporté par Cyprien dans son traité *De Lapsis :* Une enfant *à la mamelle*, à qui on avait préalablement fait prendre du pain trempé dans le vin des sacrifices accomplis par des renégats, était dans une assemblée de fidèles; le diacre distribuait le calice aux assistants. Le tour de l'enfant étant venu, celle-ci tourna la tête, serra les lèvres et repoussa

1. Tert., *De Resurrect.*, c. 37. — *Adv. Marc.*, l. III, c. 19; l. IV, c. 40; l. I, c. 14. — *De Anima*, c. 17. — *De Orat.*, 6.

2. Parmi les absents, les malades ne pouvaient être oubliés. Le concile d'Ancyre, au commencement du IVe siècle, nous apprend que le prêtre *offrait*, mais que le diacre présentait le pain et le calice.

3. On se rappelle les anxiétés d'une femme chrétienne, dépeintes par Tertullien (*Ad uxor.*, II, 5), alors que, mariée à un païen, elle ne pouvait ni lui cacher ni lui apprendre ce qu'était ce pain qu'elle mangeait le matin. Cyprien parle d'une femme qui conservait le pain dans un coffret dont elle aurait vu sortir des flammes, parce qu'elle le touchait avec des mains souillées (*De Lapsis, IX*). Grégoire de Nazianze raconte que sa sœur Gorgonie communia avec les espèces qu'elle gardait chez elle (*Orat. de Gorgon.*); Augustin parle d'une mère qui aurait appliqué le pain consacré qu'elle avait dans sa demeure sur les yeux de son enfant pour lui rendre la vue (*Op. perf. contra Julian.*, l. III). Les solitaires emportaient au désert les espèces consacrées par le prêtre.

le calice. Le diacre insista; on lui fit avaler de force quelques gouttes qu'elle rejeta avec sanglots. Dans ce fait tout physique de simple satiété, qui se passa, dit Cyprien, *præsente ac teste me ipso,* ce Père voulut voir la preuve que l'Eucharistie ne peut rester dans une bouche violée et corrompue! Notons, en passant, cet usage de faire prendre la communion à des enfants inconscients. Croyait-on donc, au milieu du III[e] siècle, à l'action du sacrement indépendamment des dispositions morales de celui qui le prenait, ou, si l'on supposait l'enfance assez pure pour ce privilége, pourquoi attacher tant d'importance à l'absorption matérielle, inconsciente, d'éléments sacrifiés aux idoles par une enfant à la mamelle? Évidemment il n'y a pas là une indication de spiritualisme évangélique; mais ce n'étaient encore que des altérations par tendance, et non des erreurs définies et devenues doctrines. Les contradictions abondent dans les époques de transition. Au reste, l'usage s'étant répandu de faire communier les enfants aussitôt après leur baptême [1], la communion des enfants ne semblait pas plus déraisonnable que le pédobaptisme. Cyprien voyait dans « le pain et dans le vin une allégorie du peuple de Dieu, à cause des grains de blé et de raisin qui les composent [2] ». Dans l'eau mêlée au vin eucharistique, il reconnaissait l'Église, qui n'a pourtant jamais été transsubstantiée en eau.

Clément d'Alexandrie, après avoir parlé d'un baptême selon le λόγος, déclarait que le λόγος est « *allégorisé* souvent comme nourriture, chair, pain, sang, lait ». A propos de la « bénédiction du vin, ce sang de la vigne », il prononce le mot d'« *allégorie* de la source des joies ». Ces expressions ne prêtent pas aux interprétations réalistes [3].

Il faut reconnaître que les symboles eux-mêmes étaient l'objet d'un respect profond. Tertullien ne disait-il pas : « Nous ne souffrons pas sans peine qu'un peu de notre calice ou de notre pain tombe par terre [4] »? Ce langage dénote tout au plus une tendance à attacher au symbole une importance exagérée qui n'allait pas jusqu'à l'adoration, mais qui devait y conduire. Origène s'exprimait à peu près de même. La formule : « mystères antitypes du corps vénérable et du sang du Seigneur » (τα ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος αύτοῦ καὶ αἵματος), mentionnée par les anciens documents, est à la fois une allusion au secret dont on entourait le rite eucharistique, au sens symbolique qu'on y attachait et à la vénération qu'on avait pour cette représentation non matérielle, mais *réelle au sens spirituel,* du corps et du sang de Jésus. Ces conceptions semblent s'être plus rapprochées de ce qu'a été depuis la nuance luthérienne que de la nuance calviniste ou zwinglienne. Le spiritualiste Origène, pourtant, disait « qu'on recevait le sang du Christ non pas seulement dans le rite sacramentel, mais aussi quand on recevait ses paroles ». Pour lui, le corps et le sang n'étaient pas les espèces *visibles* que Jésus avait tenues en main, mais « le Verbe dans le mystère duquel le pain devait être rompu et la coupe répandue [5] ».

Origène ajoute ailleurs : « Ce n'est pas la matière, mais la prière, qui sert à celui qui mange dignement. Voilà ce que nous avions à dire du corps *typique* et *symbolique* du Christ. » — « Si vous prenez à la lettre ces paroles : « Mangez ma chair et buvez mon sang », la lettre vous tuera. »

Les chrétiens ont été soupçonnés de *pédophagie,* mais jamais de *théophagie.* Celse n'en dit rien. Les païens ne faisaient pas la critique de la doctrine de la transsubstantiation, parce qu'ils n'en avaient pas l'idée. Justin Martyr et Tertullien, en répondant à l'accusation de manger

1. August., *De Trinitate,* IV, 10.
2. Cypr., *Ep.* 63, 69 et 73.
3. Clém. Alex., *Pædag* , I, 6, 29, 47 — II, 2, 32.
4. Tert., *De Corona,* 3. — Comp. Orig., *Homel.* XIII, *in Exod.*
5. Orig., *in Numeros,* XVI, 9. — In Matth., *Comment., series* 85. — Comp. *Homel.,* XIII, *in Exod.,* XV, et *in Levit.,* VII.

des enfants, ne se doutant pas qu'il pût s'agir de l'Eucharistie, se contentaient de repousser avec horreur l'idée de manger de la chair humaine. Eusèbe expliquait cette accusation en la rejetant sur les gnostiques[1]. Quant aux Juifs, malgré leur haine, ils n'ont pas reproché aux chrétiens de manger de la chair, si l'on en juge par les objections du Juif Tryphon dans Justin Martyr. Les premiers siècles n'ont pas vu de controverses s'élever sur ces matières, parce qu'on était alors habitué aux interprétations figurées, et que l'idée du sens littéral ne venait guère à l'esprit de personne. Par contre, à propos de la toute-présence des faux dieux dans leurs statues multiples, les Pères lançaient des sarcasmes qu'il n'eût pas été difficile de leur rétorquer si la notion de la présence réelle et matérielle en des milliers d'hosties eût été admise.

Il est à craindre que, dès le siècle suivant, une piété mêlée de sensualisme n'ait attaché aux espèces une foi superstitieuse, s'il est vrai qu'on se les suspendait au cou en *ligatures*, et que par exemple, dans un naufrage, Satyre, frère de saint Ambroise, se les soit attachées au cou pour échapper aux flots[2]. Nous traiterons, au chapitre LIV, de l'Eucharistie au IVe siècle.

Si maintenant nous laissons de côté la controverse relative à la présence plus ou moins réelle du Christ dans les espèces, il nous reste à jeter un coup d'œil sur la portée historique de l'idée de sacrifice qui a été rattachée à la Cène. On est tellement habitué, par les analogies de la théologie catholique, à appliquer la notion de sacrifice à l'hostie, victime offerte à chaque célébration du divin mystère, qu'on a peine à se reporter à la conception des chrétiens des IIe et IIIe siècles, qui appliquaient cette idée à eux-mêmes, alors que par leurs actions de grâces ils s'offraient eux-mêmes en vivant sacrifice. Ce don de l'âme reconnaissante au Dieu qui l'a sauvée par Christ, c'était l'offerte par excellence; les dons en nature aux pauvres, à propos de la Cène, n'en étaient que l'image tangible. Tel est le véritable sens de l'Eucharistie, d'après l'étymologie même du mot. Le vrai sacrifice, c'est donc la prière glorifiant Dieu de ses bienfaits. Nous ne pouvons à cet égard que renvoyer au témoignage de Justin Martyr[3]. L'offrande du pain et du vin est le sacrifice d'action de grâces, à cause de la reconnaissance de l'âme pour Dieu, qui mûrit l'épi et le fruit du cep, ces aliments du corps, et pour Jésus, qui a souffert : double portée de l'Eucharistie, réunissant à la fois la nature et la grâce en une divine harmonie[4]. Offrir à Dieu ce dont il n'a pas besoin, mais qu'il a créé, c'est reconnaître ses dons. Ainsi, l'offrande est un mémorial de la création avant de l'être de la rédemption. Saint Irénée, dans son opposition aux hérétiques qui maudissaient la création, n'avait-il pas regardé le blé et la vigne comme une première incarnation de la parole créatrice ? Il s'agissait donc d'offrir à Dieu, *par eucharistie*, les prémices de ses créatures. Le pain et le vin de l'Eucharistie étant pris à même des aliments offerts dans l'agape aux fidèles et à Dieu, on conçoit sans peine que l'idée de sacrifice était attachée, dans le principe, aux aliments qui servaient à l'agape plus qu'à l'Eucharistie. C'est plus tard seulement, après la séparation de l'agape et du sacrement, que l'idée de sacrifice passa du souper au sacrement seul. Par conséquent, aussi dans le principe, ce n'est pas le prêtre seul qui faisait l'offerte par une prière (improvisée d'abord, liturgique plus tard). Le troupeau entier n'est-il pas un peuple de sacrificateurs ? n'est-ce pas le fidèle qui doit s'offrir lui-même à Dieu, comme un sacrifice correspondant à celui qu'avait consacré le Sauveur sur la croix[5] ? Une seconde prière prononcée par le président, prêtre ou évêque, a été considérée comme prière de

1. Just., I *Apol.*, 26, 27. — Tert., *Apol.*, 9. — Euseb., *Hist.*, l. IV, c. 7.
2. Ambr., *De Excess. Satyr.*, I, 43.
3. Just., *Dial. avec Tryphon*, CXVI et CXVII.
4. Irénée, *Hær.*, IV, 17, 18. — V. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Église*, t. VI : *Du Culte*, p. 234.
5. La prière du fidèle était appelée « l'hostie spirituelle qui a détruit les anciens sacrifices ». (Tert., *De Orat.*, 23.)

consécration. La formule en est restée inconnue, ou du moins contestée, les uns voulant que ce fût l'oraison dominicale, les autres les paroles mêmes de l'institution; mais en tout cela, et pendant les trois premiers siècles, il n'y avait pas ce qui a été appelé depuis le sacrifice de la messe, renouvellement de celui du Christ, effectif et matériel.

Ainsi au IIe siècle, ainsi au IIIe, avec cette différence pourtant que le IIIe siècle mit la discipline du secret à l'entrée du temple, distinguant les fidèles en diverses catégories, interdisant la Cène aux simples catéchumènes et aux simples auditeurs, y admettant les néophytes, les baptisés seuls. La manducation de la Cène succédait immédiatement à l'administration du baptême[1]. Origène en maintenait le sens hautement spiritualiste, lui qui écrivait « qu'il n'y a eu qu'un agneau de Dieu pour enlever le péché du monde entier; après quoi cessèrent les autres victimes. C'est pourquoi, dit-il, *nous n'égorgeons que des sacrifices spirituels* ». Et ailleurs : « Ne pouvant offrir de sacrifices charnels, on en offre de spirituels[2]. » Néanmoins, le mystère qui entourait cette célébration des sacrements tendit à en altérer le sens; il devait aider à sa transformation en un sacrifice accompli par la puissance du sacerdoce initiateur, et amener les esprits superstitieux à lui supposer une portée magique. Dès que l'on pensa que le prêtre faisait autre chose que commémorer le sacrifice déjà accompli et suffisant, on dut être amené à ajouter à son acte une valeur complémentaire de la rédemption, un caractère expiatoire. L'idée de satisfaction, en s'y rattachant, éclipsa peu à peu le caractère eucharistique; l'immolation remplaça l'action de grâces. Cyprien, le premier, parle d'*offrir le sang du Christ*[3], quoiqu'il n'en fût pas encore à la transsubstantiation. Il n'est pas jusqu'à l'offerte en nature apportée comme aumône à la cérémonie qui, en revêtant un caractère méritoire, ne dût aider à la longue à transformer la Cène en un sacrifice propre à expier; et, comme on nommait les donateurs dans la célébration, on conçoit qu'à la fin ceux-ci aient cru que l'acte était célébré pour eux et pour l'expiation de leurs péchés. Comme on aimait à nommer aussi les morts, surtout en célébrant la Cène à l'anniversaire de leur départ, on comprend que cette célébration pût abusivement passer pour être faite en leur faveur, surtout quand on apporta des *offrandes en leur nom*[4]. Nous trouvons les premières traces de ces altérations au IIIe siècle, surtout à partir de Cyprien; elles ne pouvaient que s'aggraver dans la suite des siècles, à mesure que l'Église en prit conscience et commença à définir ses convictions. Nous renvoyons au chapitre XXXIII l'étude des *oblations pour les morts*, qui ont été rattachées à la notion eucharistique.

1. Voir les détails de la cérémonie baptismale et des agapes dans l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église*, par M. de Pressensé, t. VI, p. 19-37; *Ibid.*, p. 346-371. — Comp. Tert., *De Præscript.*, 41. — Orig., *Contra Cels.*, III, 51. — Voir aussi notre chapitre XXVI, § 3.

2. Orig., *In Numer.*, XXIV, 1; *In Exod.*, XI, 6.

3. *Ép.* 63, 9. Conf. *ep.* 54 : *Sacerdos vice Christi vere fungitur, id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia Deo Patri.*

4. Tert., *De Corona*, 3.

CHAPITRE XXVI

La Résurrection.

Notre planche XXVI est gravée d'après quelques parties des planches XIV et XV du tome II de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, et d'après une photographie prise au magnésium sur l'original.

§ 1er. Explication des peintures.

Fig. 1 et 2. Les sujets qui vont nous occuper ne sont que la suite de ceux qui viennent d'être développés dans les chapitres précédents, nos fresques n'étant que la continuation de celles que nous y avons étudiées. Quiconque a été baptisé dans l'eau vive et désaltéré pour l'éternité, qui a mangé le pain du ciel et fait sa nourriture du Seigneur Jésus, prince de la vie, « ne peut mourir pour toujours ». — « Celui qui mangera mon corps et qui boira mon sang, je le ressusciterai au dernier jour[1], » avait dit Jésus. Quand, plus tard, il a rendu la vie à Lazare, n'a-t-il pas ajouté : « Je suis la résurrection et la vie[2] » ? Aussi, après avoir représenté le Baptême et l'Eucharistie, les peintres chrétiens du IIIe siècle exprimèrent-ils leur foi en la résurrection. A partir de ce moment, nous retrouverons dans l'art chrétien la scène significative du relèvement de Lazare, ce qui prouve le grand usage qu'on faisait à Rome de l'Évangile selon saint Jean au commencement du IIIe siècle. Mais, tandis que plus tard c'est le fait historique qu'on représentera et le miracle d'une momie enveloppée de bandelettes reprenant vie, ici il s'agit d'une allégorie où les vraisemblances historiques sont en partie mises de côté. La vie plus que la mort est la préoccupation de l'artiste : aussi Lazare est-il déjà sorti de son petit tombeau; peut-être ce Lazare lui-même est-il un personnage allégorique, le défunt par exemple, un croyant quelconque qui, après avoir cru, a été baptisé et s'est nourri du pain du ciel. Il sort vivant du sépulcre par l'espérance; le voici même qui marche. L'exemple no 1, où le ressuscité chemine, est chronologiquement le plus ancien, suivant les estimations de M. de Rossi.

Les chrétiens de ces temps de persécution devaient d'autant plus tenir à exprimer leurs espérances de résurrection qu'ils n'avaient pas toujours d'autre consolation et qu'ils attendaient prochainement ce retour à la vie, beaucoup d'entre eux croyant à la deuxième venue presque immédiate du Seigneur. Aussi allons-nous trouver la même attente de relèvement indiquée d'une autre façon.

Fig. 4 et 5. Nous avons déjà rencontré, dès le IIe siècle, dans les cryptes de Lucine, cette idée de la résurrection, si naturelle sur une tombe chrétienne ; elle y était exprimée, comme elle l'est encore ici, par l'histoire de Jonas. Voilà une allégorie biblique; elle a été fournie par Jésus même : « La nation méchante et adultère demande un miracle; il ne lui sera point donné d'autre miracle que celui de Jonas le prophète : car, comme Jonas fut dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'Homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits, etc.[3] » Ce que Jésus en disait, ce qu'en raconte le livre du prophète Jonas, est visiblement exprimé dans une foule de peintures, ici notamment. Le sens du nom de Jonas,

1. Jean, VI, 51-62.
2. Jean, XI, 25 et 26.
3. Math., XII, 39-41.





dans la langue hébraïque, est celui de *colombe* : raison de plus pour que les chrétiens de ce temps aient donné la préférence à son histoire comme symbole de la vie renouvelée, car, ne l'oublions pas, la colombe, dans leur pensée, représentait déjà l'âme humaine. Un Jonas passant par la baleine, c'était donc une âme traversant la mort. Le monstre qui engloutit le prophète, et qui le rend ensuite, n'est pas tant une baleine ou un poisson[1] qu'une création fantastique faite à la ressemblance du dragon profane menaçant Andromède, tel qu'on le voit sur plusieurs bas-reliefs païens[2]. Cette mort qui doit être vaincue, elle est hideuse et vorace; ce sépulcre où il faut séjourner pour un temps, il est avare et ne dit jamais : « C'est assez. » Mais la puissance de Dieu triomphe même des monstres, et c'est sur les rivages de l'éternité que seront rejetés vivants les croyants qui auront été absorbés un temps par la mort. Là, sous les frais ombrages que Dieu leur a préparés, ils jouiront enfin du repos. C'est ce qu'exprime la tonnelle où Jonas s'abrite (fig. 4). Nous renvoyons, pour plus de détails, au chapitre XXXVIII, où le même sujet reviendra. Cette barque de Jonas qui porte les chrétiens, en attendant que le dragon les dévore, quelle est-elle? Ne serait-elle pas l'Église? Si l'on sort du sens historique, rien n'empêche d'adopter cette interprétation : elle n'est pas sans exemples dans les Pères du même temps. Tertullien pourtant se contente parfois de parler de la barque comme d'une arche ballottée par les flots entre les écueils, et qui enfle ses voiles au souffle de l'esprit de Dieu[3].

Un fait notable, c'est que dans ces barques de Jonas les mâts sont presque toujours disposés de telle façon que l'antenne forme angle droit avec eux. Cet angle droit n'est pas sans quelque ressemblance avec la croix. Un tel détail était-il l'effet du hasard? était-il intentionnel? Les écrivains catholiques n'ont pas hésité à le juger intentionnel. Un passage de Minutius Félix paraît leur donner raison[4]; mais quelle conclusion doctrinaire espère-t-on tirer de là? que la croix était comme le symbole de la rédemption? Au sens moral, toutes les communions en conviennent. Que ce symbole était représenté au IIIe siècle et faisait partie de l'imagerie naissante, c'est ce que nous contestons. Les auteurs compétents voient tout au plus, dans le croisement des mâts, une façon de dissimuler un symbole que chacun avait dans l'esprit, mais que nul ne traduisait matériellement ni en peinture ni en sculpture[5].

Dans l'une des barques que nous reproduisons (fig. 4), on a cru deviner pourtant une exception : elle est contestable. En poupe se laisse entrevoir une sorte de croix latine. Nous avons attentivement examiné l'original à plusieurs reprises. Le bras droit de cette croix est à demi effacé; la copie du dessin l'exagère. Un marin nous disait : « Ce pourrait être un mât d'artimon mal fait. » En réalité, cette peinture est plus grossière que les autres, et témoigne de plus d'inexpérience de la part de l'artiste. Nous pourrions nous demander aussi si ce symbole n'a pas été ajouté après coup par les pèlerins; mais, la peinture étant de teinte uniforme, cette explication ne nous satisfait pas. Voici maintenant ce qu'en dit le R. P. Garrucci, de l'ordre des jésuites, dont le témoignage n'est certes pas suspect dans la question : *In poppa, in luogo dell' aplustre,*

---

1. Jonas, II, 1.

2. Peut-être n'y a-t-il là qu'une tradition d'atelier. Voici du reste un rapprochement curieux : le port de Joppé, ou Jaffa, passe pour avoir été le théâtre de l'embarquement de Jonas et de l'exposition d'Andromède sur un rocher. Du temps de saint Jérôme, on y montrait encore la carcasse du monstre et les traces des chaînes de l'héroïne! Est-ce ce rapprochement qui donna l'idée de prêter à la baleine du prophète la forme du monstre légendaire auquel même le naturaliste Pline croyait fermement? (V. Pline, *Hist. nat.*, IX, 4. — Hier., *Comment. in Joh.*, I, 3. — Strab., I, 2; XVI, 2. — Josèphe, III, 29.)

3. M. Stanley a remarqué, avec raison, que le sujet de la résurrection de Lazare a disparu presque complétement de l'iconographie chrétienne depuis l'âge des catacombes et des premières basiliques : « Il sort du genre des peintres italiens et de la théologie scolastique du moyen âge, mais on le suit dans les traditions byzantines, et on le trouve en Russie. Dans l'une des plus anciennes chapelles du Kremlin, il y a une image de Lazare sortant de son tombeau tout à fait semblable à celle qu'on rencontre dans les catacombes romaines. » (Lecture à l'Institut royal de la Grande-Bretagne.)

4. Voir plus haut, p. 113.

5. Voir planches XX, LXXXVIII et LXXXIX.

è drizzato un palo con antenna à traverso, di cui pende una striscia di tela[1]. « En poupe, au lieu de l'aplustre (sorte d'ornement habituel), est dressé un mât avec antenne transversale, d'où pend une bande de toile. » En admettant que ce fût réellement une croix peinte en poupe d'une barque par un décorateur du premier tiers du IIIe siècle, nous aurions alors une exception que M. de Rossi reconnaît unique en peinture. Il serait étonnant que sur tant de monuments chrétiens pas un peintre n'eût songé à dessiner ce qui était dans tous les esprits. Mais, si c'est une exception, cela même établit que la croix, au sens matériel, n'entrait pas dans les emblèmes du culte à cette époque. Il n'y avait pas ce qu'on a appelé depuis le culte de la croix. Bien plus, cette peinture nous prouve matériellement qu'un tel culte n'existait pas. Notons-le, en effet, les deux personnages qui sont dans la barque tournent le dos au symbole. Dans les idées actuelles, ce serait une inconvenance. On aurait donc pu figurer à l'occasion l'instrument du supplice, mais on ne l'adorait ni ne le vénérait, on ne lui rendait aucun culte, d'aucune espèce; au contraire. Cette peinture ne fait que nous confirmer dans notre opinion que les chrétiens du temps, tout en attachant leur espérance au fait spirituel du sacrifice accompli sur la croix, ne pouvaient aimer l'instrument lui-même. Il n'était pas encore l'étendard de l'Église et du monde[2].

Dans la barque de Jonas (fig. 5), un personnage se tient en prière à la proue. Voilà probablement le fait historique des supplications pendant la tempête raconté par le livre de Jonas[3]; mais ce peut être aussi une allusion à la force que le croyant puise dans la prière pour traverser les orages. Et, en effet, voyez (fig. 3) quelle sécurité elle inspire ! Tandis qu'un homme livré à lui-même est précipité dans les flots et se noie, le fidèle croyant se soutient les bras tendus vers les cieux, d'où vient la délivrance. Il est exaucé : l'ange de l'Éternel apparaît dans le ciel et lui tend les mains du haut des nues. Ainsi la barque de l'Église, si c'est elle, ou tout au moins la vie actuelle dans laquelle nous sommes embarqués, « est battue des flots, mais non submergée », comme le disait saint Hippolyte. Qu'on le note bien pourtant, il ne s'agit pas ici de la nacelle de Pierre, et nous ne voyons pas que l'apôtre soit le nocher.

Saint Hippolyte, vers le temps où furent peintes ces fresques, écrivait dans son traité *Du Christ et de l'Antechrist :* « Les navires ailés sont les Églises; elles naviguent sur la mer du monde, ballottées par les flots, mais sans faire naufrage, car le pilote expérimenté, c'est Christ. Au centre, l'Église dresse un trophée contre la mort : la croix du Seigneur qu'elle porte avec elle. Sa proue, c'est l'orient; sa poupe, l'occident; la vaste cavité intermédiaire, c'est le midi; ses clous sont les deux Testaments. La charité du Christ l'enserre comme les cordages étreignent le navire. Les toiles de la voile sont les fidèles purifiés par le bain régénérateur; le vent, c'est l'Esprit venu des cieux pour leur imprimer le signe de Dieu; les ancres de fer sont les commandements de Dieu; les matelots sont les anges qui la dirigent; l'échelle qui conduit au sommet de l'antenne, c'est l'image de la passion salutaire du Christ; les drapeaux sont les prophètes, les apôtres, etc. »

Quant à cette demi-figure mystérieuse qui, sur notre fresque n° 3, se montre au ciel dans un nimbe irisé ou dans un tourbillon à trois rayons, et qui semble saisir le naufragé par les cheveux ou lui imposer la main en signe de bénédiction protectrice, peut-on la noter comme un anthropomorphisme? Elle a son analogie dans des représentations païennes du même temps[4] et sur une lampe chrétienne où le soleil et la lune sont figurés ainsi[5]. Cet emprunt au paganisme

1. Voir *Storia dell' arte*, tav. IX.
2. Voir notre chapitre XX, § 2.
3. Jonas, I, 14.
4. Voir aussi notre planche XXXVIII, figure 1, où apparaît une figure semblable à côté du génie de la tempête.
5. Voir notre planche XXVIII, figure 3.

n'avait peut-être pas une signification bien officielle. Les figures de ce genre représentent *le secours d'en haut,* idée qu'exprima bientôt aussi la main tendant à Moïse les tables de la loi ou la main sortant du buisson ardent. Néanmoins ce nimbe et cette allégorie sont dignes d'être remarqués.

§ 2. Quelques citations des Pères.

Athénagore, dès le IIe siècle, a écrit un *Traité de la résurrection* où il en fait une véritable démonstration philosophique. A la fin de son *Apologie des chrétiens,* en répondant à l'accusation d'anthropophagie, il avait écrit : « Est-il possible que le chrétien agisse ainsi, comme si Dieu ne devait point lui redemander ce corps qu'il aura enseveli dans ses entrailles, puisqu'il sait bien que la terre elle-même doit rendre un jour les morts qu'elle a reçus?... Rien n'empêche que les corps, après leur dissolution, ne se recomposent avec les éléments subtils qui servirent à leur formation première. » La théorie de ce Père, éminemment philosophe, peut se résumer ainsi : l'homme n'est complet que par l'union du corps et de l'âme. Puisqu'il est immortel, il faut que cette immortalité embrasse à la fois son âme et son corps. De plus, l'homme a une fin qu'il lui faut remplir. Pour cela, il ne faut pas qu'il périsse, ni dans son corps ni dans son âme.

Tatien, avant 172, s'exprimait ainsi sur la résurrection dans son écrit *Adversus gentes :* « Nous croyons à la résurrection des morts, au dernier jugement qui suivra l'anéantissement de l'univers. Peu nous importe que ce dogme vous semble ridicule. Sur quoi sont fondées vos railleries? Je m'ignorais avant ma naissance, puisque je n'existais pas... Je sais par mon existence même que je suis entré dans le monde, et, après que la mort m'en aura fait sortir, ramené par elle à la non-existence, un jour viendra où je reprendrai une vie nouvelle. Que cette chair soit tout entière consumée par les flammes, ou dissoute par les eaux, ou dévorée par les bêtes, cette matière évaporée, dispersée, n'en sera pas moins existante, déposée qu'elle sera dans le sein fécond de Dieu; et, bien que l'ignorance ou l'impiété se refusent à le croire, il n'en est pas moins vrai que Dieu saura bien rétablir mon corps dans son premier état[1]. »

Irénée croyait que la résurrection serait un véritable renouvellement de l'homme perfectionné, sans changement dans son identité, et que les uns ressusciteraient pour le paradis, les autres pour une Jérusalem nouvelle, *sur la terre.* De la parabole de Lazare et du mauvais riche il conclut que « les âmes immortelles conservent les mêmes penchants qu'elles avaient pendant leur séjour dans le corps, *se ressouvenant de toute leur vie passée* »; que Lazare et le mauvais riche « se reconnaissaient ainsi qu'Abraham, gardant chacun leur individualité ». Il nous apprend aussi « qu'Abraham, après sa mort, se rappelle non-seulement ses propres actions, mais encore celles d'autrui; qu'il a l'esprit de prophétie; que les âmes sont immortelles et ne subissent point la transmigration d'un corps dans un autre », etc[2].

On sait que Tertullien a écrit tout un livre intitulé : *De Resurrectione.* En dehors des notions généralement admises, notons ces vues particulières : « Lors de la création, dans le limon qu'il avait sous les yeux, Dieu apercevait d'avance son Christ, son Verbe, qui devait s'en revêtir à sa future incarnation[3]. C'est sur la chair que s'imprime le signe du salut pour armer l'âme contre l'ennemi; c'est sur la chair que se fait l'imposition des mains pour que l'âme soit

1. Tatien, *Adv. gentes,* c. VI.
2. Irén., *Hær.,* liv. II, c. 34, et liv. V, c. 36.
3. Tert., *De Resurr.,* c. VI.

éclairée d'une lumière spirituelle[1]. Quels sont les détracteurs de la chair? Ceux qui l'aiment le plus[2]... Personne ne vit plus dans la chair que ceux qui nient la résurrection[3]. Les vicissitudes éternelles de la nature, sans cesse roulant dans le même cercle, nous donnent le témoignage sensible de la future résurrection des morts... Toutes choses ressuscitent pour l'homme, à qui elles ont été destinées, et l'homme, c'est-à-dire cette chair pour qui et dans qui rien ne meurt, l'homme seul ne ressusciterait pas[4] ! L'âme et le corps doivent subir le jugement. Donc, il faut que la chair ressuscite. Ce qui fait l'homme, c'est l'union de sa chair et de son âme, et c'est sur l'homme tout entier que portera le jugement. Il doit être jugé tel qu'il a vécu, puisqu'il doit être jugé sur la manière dont il a vécu[5]. Il ne serait pas digne de Dieu de ne sauver que la moitié de l'homme[6] ; il est bien juste que cette chair, auparavant associée aux épreuves de l'âme, le soit à ses récompenses[7]. Le tombeau, en dévorant la partie mortelle qui lui fut confiée, n'a rien pu sur la partie dont celle-ci n'était que l'enveloppe, rien sur le *germe de vie* qui l'avait animée, rien sur le principe d'immortalité. » On le voit, Tertullien, contemporain de nos peintures, avait fait de la résurrection des corps un des fondements de sa théologie; elle était pour lui la sanction de la loi morale. Il ne comprenait pas la vie éternelle sans ce relèvement du corps, parce que, pour lui, l'âme même avait une forme, des membres, et qu'à vrai dire il ne savait se faire une idée de l'esprit complétement immatériel. L'âme était à ses yeux une substance corporelle en ce qu'elle était circonscrite dans l'espace. Dieu même avait un corps, suivant lui. Cette incapacité de comprendre l'esprit pur lui faisait une nécessité de ne mentionner la vie éternelle qu'avec la doctrine de la résurrection. « Cette espèce de sacrement dans lequel toute notre foi est engagée, dit-il, et toute la discipline aussi, c'est la foi en la résurrection... Elle est la récompense certaine. La récompense et le châtiment dépendent de la réalité de la résurrection. Tel l'homme a vécu, tel il doit être jugé... La chair ressuscitera, afin que de nouveau Adam soit entendu de Dieu[8]. » Il craignait la mort en ce sens que l'anéantissement de toute chair vivante le faisait frémir; il ne pouvait, à vrai dire, en supporter la pensée, parfaitement d'accord en cela avec les Juifs, qui n'ont jamais compris l'immortalité que sous la formule du relèvement des corps. Cette tendance à ne pas séparer la chair de l'esprit devait à la longue favoriser l'épanouissement des conceptions sensualistes; elle inspirait des raisonnements comme celui-ci : « Le corps doit vivre du Christ aussi bien que l'âme, pour retrouver en lui la vie. » On conçoit que de là on ait tiré quelques façons trop matérielles de parler de l'Eucharistie.

Origène s'exprime ainsi sur le même sujet : « Nous prétendons démontrer que l'âme raisonnable l'emporte sur tous les corps, et qu'elle est une substance invisible et incorporelle... Nous ne croirons jamais qu'une substance spirituelle puisse être la proie des flammes, que l'âme de l'homme, que les anges, etc..., puissent être convertis en feu[9]. » Or on sait qu'Origène croyait non aux peines éternelles, mais à un feu purificateur. Cette conception, dans les analogies de l'époque, suppose une résurrection de corps qui pussent brûler à défaut des âmes. Néanmoins les tendances ultra-spiritualistes de l'école d'Alexandrie sacrifiaient volontiers la matière, et n'admettaient la survivance des corps qu'après une transfiguration qui devait singulièrement en changer la nature.

Que les chrétiens puisassent dans l'idée de résurrection cette sérénité dont les épitaphes

1. Tert., *De Resurr.*, c. VIII.
2. *Id.*, c. X, *Inimicos et nihilominus amicissimos ejus.*
3. *Id.*, c. XI.
4. *Id.*, c. XII.
5. *Id.*, c. XIV.
6. *Id.*, c. XXXIV.
7. *Id.*, c. XL.
8. *Id.*, c. XIV, XXI, LXIII.
9. Voir Orig., *Contra Celsum*, l. VI.

des trois premiers siècles sont empreintes, c'est ce qui est évident par soi-même. C'est ce que Cyprien énonçait nettement, au plus fort de la persécution, à propos de victimes enlevées prématurément et dans les circonstances les plus douloureuses. « Combien de fois, dit-il, n'ai-je pas reçu de Dieu l'ordre de prêcher publiquement qu'il ne faut point pleurer nos frères que Dieu délivre et rappelle à lui, puisqu'ils ne sont point morts et qu'ils nous ont devancés! Nous nous couvrons de robes noires au moment où Dieu les revêt des robes blanches de la justice : c'est donner aux païens sujet d'accuser nos espérances, si nous pleurons comme perdus à toujours ceux que nous savons vivants auprès de Dieu [1] ! » Quant aux fidèles qui n'avaient pas subi le martyre, on ne pouvait pas, il est vrai, avoir l'assurance qu'ils fussent tous sauvés; mais de tous l'on avait la conviction qu'ils vivaient ou pouvaient vivre, d'où la rareté de l'expression *mortuus est* pour indiquer le décès. Chose étrange, c'est quand les fidèles n'eurent plus à subir les persécutions qu'ils commencèrent à se lamenter. Les épitaphes du IVe siècle sont souvent larmoyantes. A mesure que les conditions de la vie sociale devenaient plus assurées et plus faciles, on sentait plus vivement le regret de la perdre. Les pompeuses descriptions de la vie à venir formulées dans les âges de décadence ne valaient pas les simples déclarations des persécutés disant de leurs martyrs « qu'ils vivent en Dieu » !

Plus tard, sous Dioclétien, Lactance écrivait que « de la doctrine incontestable de l'immortalité découle nécessairement celle de l'éternité des peines et des récompenses, par conséquent d'un jugement où les unes et les autres seront décernées dans la proportion des mérites. Les abîmes s'ouvriront, les morts ressusciteront pour être jugés par le souverain Juge, à qui Dieu son Père a donné toute puissance pour ce jour formidable... Ceux chez qui le mal qu'ils auront fait l'emportera sur le bien seront condamnés au châtiment. Parce qu'ils auront péché avec leur corps, leur corps ressuscité expiera leurs péchés, non plus un corps tel qu'ils l'avaient auparavant, mais un corps d'une substance nouvelle, désormais incorruptible et impérissable, pour servir d'éternel aliment aux supplices et à des feux qui ne finiront point... Dieu fit une première fois le corps de l'homme : croyons qu'il n'aura pas moins de puissance pour le renouveler [2] ».

Une conséquence de ces manières de comprendre les rapports de l'âme et du corps et leur avenir fut le soin tout spécialement pris des dépouilles mortelles. La plupart des chrétiens avaient peine à se faire à l'idée de la destruction de ces corps qui devaient ressusciter. Les païens ne jugeaient-ils pas la résurrection impossible précisément à cause de la dispersion des éléments du corps? Cette objection faisait impression sur les croyants, malgré les répliques plus ou moins victorieuses des Pères. Aussi évitait-on, autant que possible, la dispersion des éléments de la chair. Saint Augustin se plaignait de ce que la foi n'était pas assez robuste pour admettre que celui qui a créé pût ressusciter; il discutait à cet égard avec les philosophes, réfutant leurs objections tirées de la pesanteur des corps, et prouvait aux chrétiens que le défaut de sépulture ne saurait leur nuire dans la vie à venir [3]. Plus tard encore, Grégoire de Tours ne parvenait pas à persuader à un prêtre chrétien de nationalité gauloise que les éléments *dévorés* pussent être *retrouvés*. A vrai dire, en tout temps, la doctrine de la résurrection rencontra des objections jusqu'au sein de l'Église, et même parmi ceux qui tenaient le plus à l'adopter. Les vieilles idées subsistaient quand même en se transformant. Pour beaucoup de chrétiens, être

1. Cyprien, *De Mortalitate*, XXVI.
2. Voir *Instit. div.*, l. VII.
3. Voir *Cité de Dieu*, l. XIII, c. 18; *Ibid.*, l. I, c. 12. — Conf. *Lettre des martyrs de Lyon* (Eusèbe, *Hist.*, V, 1).

privé de sépulture, c'était errer sur les bords d'une sorte de Styx, en attendant un Caron quelconque. Ce reste de paganisme ne contribua pas peu à acclimater les théories sur le *refrigerium* que nous aurons à étudier[1], et plus tard celle des limbes. Les païens s'imaginaient combattre efficacement la foi en la résurrection en noyant les chrétiens ou leurs cendres. Les deux expressions *insepultus jaceat* et *non resurgat*[2] étaient synonymes. M. Le Blant[3] prouve combien l'on restait alors convaincu de cette idée en citant ces formules, trouvées sur certaines tombes : « Défense de violer les sépulcres, afin qu'on puisse sans empêchement revenir à la vie au jour du jugement[4]. » Le docte archéologue ajoute avec raison que cette opinion, plus ou moins avouée, a dû avoir une haute influence sur la généralisation des sépultures par inhumation des corps intacts. La crémation, usitée surtout chez les Romains, semblait contredire l'espérance en la résurrection des corps. Les usages juifs ou grecs convenaient bien mieux aux chrétiens. On sait que les Grecs n'incinéraient les corps que par exception, après les batailles ou en cas de peste. Ajoutons à cela que le christianisme, pour ceux du moins qui n'étaient ni dualistes ni trop ascètes, avait relevé la dignité du corps lui-même en en faisant le temple du Seigneur.

La persistance du préjugé sur l'importance de sauver les cadavres fait ressortir l'héroïsme de ces martyrs qui affrontaient jusqu'à la redoutable perspective de la dispersion de leurs cendres ou de leur absorption par les bêtes féroces. Saint Ignace « souhaitait d'avoir le ventre de celles-ci pour tombeau[5] » ; saint Pionius subissait la peine du feu « pour persuader au peuple qu'il y a une résurrection[6] ». Mais les *Actes des Martyrs* témoignent souvent des terreurs populaires en montrant les inquiétudes de quelques martyrs ou leurs supplications pour qu'on recherchât et qu'on groupât « leurs reliques, qui devaient ressusciter[7] ». Cette préoccupation n'aurait-elle pas contribué à préparer le culte des reliques? Ce qu'il était si important de recueillir ne risquait-il pas d'être vénéré, et plus tard l'objet d'un culte? C'est aussi ce préjugé qui donna naissance à tant de légendes qui mentionnent des corps traversant les flammes sans se consumer, et des cadavres de martyrs retrouvant leur forme et jusqu'à leur jeunesse dans la tombe : illusions d'une foi obscure qui ne pouvait pas toujours s'élever à la pure spiritualité des âmes. Les martyrologes mentionnent plus volontiers la peine du glaive que celles qui semblaient détruire les éléments du corps.

§ 3. La discipline du secret.

Il est temps de fournir quelques renseignements sur une spécialité de ces temps, qui seule explique bien l'abus du symbolisme dont nous venons de montrer quelques preuves : nous voulons parler de la discipline du secret.

A partir de la fin du IIe siècle, et surtout au IIIe, nous avons vu la pensée chrétienne donner dans un symbolisme mystique et voiler ses sacrements sous des mystères incompréhensibles à qui n'en a pas la clef[8]. Ce fait correspond à l'épanouissement d'une tendance singulière et dont nos mœurs actuelles s'accommodent mal : celle de transformer les choses les plus simples en secrets sacrés, et d'imiter le paganisme dans son amour pour le merveilleux, pour ce qui est caché. On sait le développement qu'avaient pris les *mystères* dans tout le monde

1. Dans notre chapitre XXXIII, § 2.
2. Voir Bosio, p. 436.
3. Voir son article des *Martyrs chrétiens* dans la *Revue archéologique de Paris*.
4. Épitaphe de Côme.
5. *Lettre d'Ignace aux Romains*, c. IV et V.
6. *Acta sincera* (1713), p. 150.
7. Prudence, *Hymn.*, VI.
8. Voir nos chapitres X, XI, XVII, XIX, XXIV et XXV.

païen. Quand l'antiquité ne se contenta plus du polythéisme grec et qu'elle se lassa des rites *dionysiaques*, elle alla chercher d'autres secrets en Orient. Alors furent acclimatés à Rome les mystères d'Isis et ceux de Mithra. La soif des choses cachées, qui dénotait peut-être une grande lassitude du réalisme dans lequel s'étiolait la plèbe, poussait nombre d'esprits curieux à la recherche de l'inconnu. Ceux à qui les spéculations philosophiques ne suffisaient pas se faisaient initier à ces rites étranges, importés de tous les coins du monde antique, et qui semblaient cacher sous leurs voiles, on l'espérait du moins, des choses bien profondes et bien attractives. Le plus souvent, tout ce qu'on y découvrait en définitive, c'était le rite, la forme. A cela se bornait le secret lui-même, auquel encore on n'arrivait que par le serment et les engagements les plus solennels, parfois les plus terribles. Tout cet appareil convenait à l'esprit du temps. Le culte de Mithra, par exemple, cachait ses mystères dans ses grottes, et des empereurs tels que Commode et Septime Sévère ne dédaignaient pas de s'y faire initier. Or les rites des adorateurs du feu couvraient des mythes dont la traduction en peinture a été faite dans une catacombe de la via Appia. A quelques pas de celle de Calliste, les adorateurs de Mithra avaient établi la leur, et sur les murs de leurs tombes, disposées à peu de chose près comme les sépultures chrétiennes, ces conceptions religieuses sont exprimées sous des apparences symboliques que le P. Garrucci a doctement interprétées [1]. Or ces peintures sont à peu près contemporaines du symbolisme de la salle dite des Sacrements.

Les chrétiens auraient-ils, sans s'en douter peut-être ou sans comprendre la gravité d'une telle assimilation, partagé la passion commune pour les mythes, les symboles, les mystères? Tout le démontre, et l'étude des cryptes de Calliste, en particulier, est un témoignage nouveau qui, confirmant les déclarations des Pères, force à constater qu'à partir de la fin du IIe siècle, s'établirent dans l'Église des mœurs étranges qui ne s'expliquent bien que par ce qui a été appelé la *discipline du secret*. Devons-nous croire que le clergé naissant cherchait à augmenter son prestige en entourant son culte de cérémonies cachées ? Ne se rendait-il pas indispensable en se réservant le droit exclusif d'admission? Nous n'oserions croire à un plan arrêté de ce genre. L'influence inconsciente des coutumes païennes était probablement la première raison d'être de cette discipline; mais il en découlait, comme conséquence (chose qui paraît au premier abord incroyable), une plus grande facilité de propagation. En effet, si d'une part on enseignait publiquement la doctrine chrétienne, de l'autre le mystère resté sur les rites sacramentels éveillait la curiosité des néophytes, les intéressait et soutenait leur attention par l'espoir d'une initiation. C'est là un procédé dont l'efficacité est trop peu remarquée de nos jours, mais qui fait peut-être le succès de certaines sociétés secrètes. Il est douteux que son adoption fût un calcul de la part des chrétiens; mais le secret avait certainement des conséquences heureuses pour la propagande : c'était une concession au goût du temps. On eut prise sur le public par l'amour du mystérieux comme par les fêtes et les pompes dont on commençait à surcharger le culte, à l'image du paganisme. Dans le principe, le secret servait-il à garder les chrétiens du danger des persécutions? Nous avouons ne pas savoir en quoi ni pourquoi, car, à moins de vouloir cacher leur caractère de chrétiens, caractère qui n'était pas seulement révélé par la participation aux sacrements, ils n'avaient aucun avantage, ce semble, à dissimuler le rite aux yeux des païens. De plus, nous verrons par les témoignages des Pères que la discipline du secret s'est conservée dans l'Église bien après les persécutions, jusqu'à la fin du VIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à ce

1. Voir son livre sur le *Syncrétisme phrygien*. — Conf. Bottari, *Roma sotterranea*, t. III, et Perret, *Catac. de Rome*, t. I, planches LXVIII à LXXIV.

qu'il n'y eût plus de païens. Cette persistance du mystère, en un temps où nulle nécessité n'existait de se cacher, s'expliquerait-elle par la ténacité des usages ecclésiastiques? Une fois la coutume introduite, on ne l'abandonne plus dans l'Église, même lorsqu'elle a perdu sa raison d'être. Il y a donc là un fait historique, permanent pendant quatre siècles, et qui n'en a pas moins été contesté par nombre d'historiens protestants, même par le savant Néander, parce qu'il est en dehors de nos mœurs. En effet, ce n'était pas la doctrine qui était dérobée aux yeux profanes : au contraire, on l'enseignait à tous, et l'on ne faisait pas un secret de ce qui mène au salut; ce n'était pas non plus l'histoire évangélique que l'on dissimulait aux non initiés : elle était racontée aux catéchumènes, et c'est par là qu'on commençait leur éducation. Des sacrements mêmes on révélait le sens profond, puisqu'on parlait du Christ présent sur cette table que de bonne heure on appela l'autel; mais on laissait un certain vague dans les esprits sur le mode de cette présence, car le rite du sacrement n'était révélé qu'après admission définitive. Le pain, le vin, n'étaient montrés, paraît-il, avec leur sens mystérieux, qu'aux communiants. Tout cela est bien contradictoire et bien difficile à expliquer. Comment comprendre que les vérités contenues dans le Symbole dit des apôtres fussent enseignées à tous, et que pourtant ce Symbole lui-même ne fût autorisé *comme formule* que pour les baptisés? comment comprendre que l'oraison dominicale, récitée par le néophyte sortant du bain baptismal, fît partie intégrante d'un mystère et qu'elle entrât dans la discipline du secret? La confession de foi que nous appelons *symbole apostolique,* on ne devait pas l'écrire, on devait l'apprendre par cœur, de peur qu'elle ne tombât entre les mains des profanes. Cette règle pouvait être observée, à la rigueur, pour ce qui regarde ce formulaire; mais l'oraison dominicale n'était-elle pas dans les livres saints, lisible pour tous?

La raison de ces bizarreries est encore dans une analogie avec les usages profanes. En effet, dans les mystères païens, ce qui devait rester caché, ce n'était pas tant les doctrines que le rite, car la philosophie agitait les mêmes problèmes qui semblent avoir pris place dans les conventicules secrets; elle les exposait à quiconque voulait les connaître; elle s'en vantait tout haut. Ainsi en fut-il des *mystères chrétiens.* Ce rapprochement de mots peut surprendre : le Christ n'avait rien caché, pas même dans les paraboles; mais, aux IIIe et IVe siècles, la chose exista, et le nom même ne manqua pas à l'institution. Sans doute, on a pu le contester; mais les témoignages des Pères donnent raison, ce semble, sur ce point, aux écrivains catholiques; seulement il faut distinguer les époques. Au IIe siècle, probablement, l'acrostiche de l'ἰχθύς avait été imaginé; mais ce n'était encore qu'un essai dans la voie du rite obscur. Par exemple, Justin Martyr ne semble hésiter en rien, dans ses apologies, à révéler à l'empereur, au sénat, au peuple romain entier, les rites sacramentels. Après lui, par contre, aucun des Pères n'écrivit tout à fait ouvertement sur le Baptême ni sur l'Eucharistie; on sembla se complaire à envelopper de voiles les sacrements.

Le texte de Justin Martyr sur le culte chrétien[1] ne distingue pas entre catéchumènes, auditeurs ou communiants; mais, quand l'Église devint plus nombreuse, on trouva peut-être utile de réserver une partie du culte pour les baptisés, lesquels, du reste, de tout temps, avaient été admis seuls à la communion. « *Les choses saintes aux saints,* » disaient les diacres en congédiant la foule des simples *auditeurs*. La place de ceux-ci était dans le vestibule; les *prosternés* se tenaient derrière l'ambon pendant la durée de leur pénitence. Les *priants* avaient

1. *Apol.*, I, 65 à 67.

le droit d'assister à la communion, mais les *communiants* seuls y prenaient part. Parmi les pénitents, il y en avait qui ne pouvaient pas assister aux prières publiques, même prosternés : ils n'entendaient que les instructions ; les plus coupables étaient privés même de l'instruction.

Pour maintenir ces distinctions, une règle du silence s'établit et dans la loi et dans les mœurs, c'est-à-dire qu'il fut défendu de révéler certains détails qu'on avait appris dans les assemblées religieuses. Un des Pères de la première moitié du IIIe siècle nous fournit quelques indications sur ce point. Tertullien, ce contemporain des cryptes de Calliste, assimilait les sacrements chrétiens aux mystères païens, en cela qu'il réclamait pour eux le même silence qu'on observait pour ceux-ci[1].

Saint Cyrille de Jérusalem, au IVe siècle, disait : « Prends garde de ne pas divulguer ces choses, non pas qu'elles soient indignes d'être dites, mais parce que des oreilles étrangères ne sont pas dignes de les entendre[2]. » Il recommandait de ne pas révéler indiscrètement, même à un catéchumène, ce qui se passait dans la cérémonie du baptême, et il ajoutait : « Le fidèle qui aura enfreint la loi du silence sera condamné comme traître ! » Saint Basile de Césarée nous assure « qu'aucun des saints n'a laissé par écrit les paroles de consécration du pain et de la coupe ». N'y avait-il pas à cela un danger, celui de faire croire à quelque secret magique ? Saint Augustin dit que « les catéchumènes ne savent pas ce qu'on place sur l'autel dans le sacrement eucharistique, et s'imaginent que le Seigneur y est présent sous la même forme où il est apparu pendant sa vie terrestre[3] ». Ailleurs le même Père demande : « Qu'est-ce qui chez nous est secret et non public ? Les sacrements du Baptême et de l'Eucharistie[4]. » Et pourtant il ajoute : « Le Seigneur Jésus-Christ a exhorté à manger sa chair et boire son sang. Vous l'avez tous entendu, mais vous ne l'avez pas tous compris : car ceux-là seulement qui sont baptisés savent ce que cela veut dire[5]. » Et encore : « Tout ce que vous avez entendu dans le symbole se trouve contenu dans les saintes Écritures ; mais sous cette forme et dans cette rédaction *il n'est pas permis de le dire*[6]. » Théodoret, dans ses Dialogues[7], fait intervenir un orthodoxe que l'on questionne sur la nature des éléments bénis par le prêtre dans l'Eucharistie, lequel refuse de répondre autrement que par énigmes. « Je ne puis, dit-il, les désigner clairement, car il est probable qu'il y a ici des auditeurs non initiés. » Mais (voyez la contradiction !), interrogé sur la nature des choses que ces éléments symbolisent, il répond au contraire ouvertement : « Ce sont les symboles du corps et du sang du Seigneur. » Ce qui s'explique ainsi : la substance du sacrement pouvait se révéler ; la forme, le rite, devait rester dans le secret ; c'est donc le symbole qui était l'objet du mystère, on ne saurait assez le répéter. C'est pour cela probablement que nous ne trouvons pas le pain et le vin sur la table des agapes des cryptes de Calliste, mais des pains multipliés et l'ἰχθύς mystérieux ; c'est aussi ce qui rend compte du sens de l'épisode chanté par le pape Damase[8] : celui du jeune Tarsicius, qui portait le sacrement caché sous ses vêtements, et qui, sommé de montrer ce qu'il celait ainsi, préféra, dit le poëte, « abandonner la vie que de livrer à des chiens enragés les membres célestes ». C'eût été révéler le rite et violer les mystères. L'enfant, s'exagérant sans doute la gravité du crime, se laissa massacrer. En quoi cela prouve-t-il, comme on l'a dit, en faveur de la transsubstantiation ? C'est le symbole même

1. Tert., *Ad Nationes*, I, 7.
2. *Pro cat.*, c. II.
3. *De Trinitate*, III, 10.
4. *In Psalmum*, 103.
5. Sermon sur Jean, VI, *De Verbo Domini*.
6. *Sermo*, 212, 2.
7. II, *Inconfusus*.
8. *Damasi Carm.*, XVIII, *De Tarsicio*.

qui devait rester secret, et que le jeune acolyte ne voulait pas laisser connaître. Les persécuteurs, en le lui arrachant, croyaient rompre un charme magique.

La terminologie du temps peut-elle servir à déterminer la nature de cette discipline du secret? Et d'abord le mot de *mystère,* si souvent employé par les Pères, n'est-il pas usuel dans le paganisme? L'étymologie du mot μυστήριον est μύω, fermer. Tout secret est fermé, ou on doit fermer la bouche dessus. « Le mystère saint et très-divin, » disait Denys de l'Eucharistie. « Le mystère grand et redoutable, » disait Grégoire le Grand[1]. Clément d'Alexandrie appelle le Baptême une illumination, φώτισμα, un *sceau;* il qualifie Jésus du nom significatif d'*Hiérophante.* Illuminer devient synonyme de baptiser. On trouve fréquemment, dans Origène et dans les Pères qui l'ont suivi cette expression : *Ceux qui sont initiés savent.* Dans les prières, on demande à Dieu « qu'il rende les catéchumènes dignes de la sainte initiation..., qu'il les fasse participer aux saints mystères[2] ». Une des constitutions dites apostoliques du IIIe siècle veut que, pendant le sacrement, « les portes soient fermées, de peur qu'il n'entre quelque infidèle ou quelque non initié[3] ». On dit en grec τελεταὶ, en latin *initia;* les baptisés sont appelés parfaits : τετελεσμένοι, autant d'expressions qui s'appliquent aussi usuellement aux mystères chrétiens qu'aux païens. Entre ceux-ci et ceux-là, voilà des ressemblances dans les formes et dans les noms, sinon dans le fond et la substance. Elles ont droit de surprendre. Mais il y avait plus d'apparence que de réalité dans ces analogies. En effet, on n'admettait aux initiations païennes qu'un personnel choisi de privilégiés, comme dans les écoles philosophiques. Le *vulgus* était exclu de la pleine connaissance des choses; une aristocratie intellectuelle seule pouvait obtenir de soulever le voile. Dans les mystères chrétiens, au contraire, tout le monde était appelé, et, pour y être admis, les qualités du cœur primaient celles de l'intelligence et assuraient des droits supérieurs. Le mystère ne constituait pas l'essence du christianisme, et le mythe n'en était pas une nécessité; au contraire. Aussi tout cet élément mystérieux disparut-il quand le christianisme eut conquis le dernier païen. Alors tout le monde fut supposé initié. La discipline du secret ne fut donc qu'un emprunt temporaire fait aux mœurs du temps; elle marque une première déviation du culte chrétien de sa liberté et de sa simplicité primitive; elle est un pas fait vers le formalisme et vers cet amour du merveilleux dont souffre encore l'Église; mais elle avait pour excuse le besoin bien légitime de ne pas faire de promiscuité entre les croyants et la foule, de garder pur le sanctuaire de l'Église et de ne point jeter les choses saintes aux indignes. On voulait non-seulement une Église de professants, mais encore de communiants. Les Pères alexandrins seuls prétendaient à une *gnose* mystérieuse réservée aux esprits bien préparés. Ignorants et petits pouvaient être initiés, mais il fallait qu'ils eussent fait leurs preuves. Ajoutons qu'en réalité on ne cachait pas grand'chose aux catéchumènes en leur voilant le rite : ceux d'entre eux chez qui l'enseignement produisait la foi savaient bien que le sang du Christ était versé pour eux; on leur disait même que le Christ se donnait en nourriture; on leur lisait le VIe chapitre de saint Jean et les passages de l'institution de la Cène. Les plus clairvoyants devaient savoir déjà à quoi s'en tenir sur la nature du mystère : rien d'essentiel ne leur avait été caché.

---

1. On peut comprendre, après cet aperçu historique, combien le mot de *mystère* a perdu sa signification primitive dans la terminologie ecclésiastique. Maintenant ce n'est plus le rite, c'est la doctrine qui est désignée comme l'objet du mystère. Le mystère n'est plus un secret à respecter, mais une nécessité à subir, par suite de l'impuissance de l'esprit humain. Il s'impose non aux gens du dehors, mais à ceux du dedans, et il n'est initiation qui en puisse lever le voile, pas plus aux yeux du prêtre qu'à ceux du simple fidèle.

2. *Const. apost.*, VIII, 9.

3. *Const. apost.*, II, 57.





Voilà ce que nous apprend l'étude attentive des Pères, et ce que nous révèlent aussi certains caveaux des catacombes, surtout ceux du IIe siècle et du IIIe [1].

CHAPITRE XXVII

Scènes de persécution.

Notre planche XXVII est composée, pour la partie supérieure, d'une gravure d'après une chromolithographie de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. II, pl. 21, et, pour la partie inférieure, d'une gravure d'après photographie prise sur une fresque originale.

§ 1er. Explication de deux fresques.

Fig. 1. Un sujet très-remarquable et unique dans son genre nous est offert par un arcosolium de l'étage qui est au-dessus de la crypte du pape Eusèbe [2]. M. de Rossi le juge de la seconde moitié du IIIe siècle, et soupçonne qu'il a servi à décorer la tombe d'un martyr notable pour sa fermeté devant les juges. C'est une composition originale, nullement une imitation; elle prouve une véritable aisance dans l'exécution. Le style des décorations voisines dénote néanmoins la lourdeur particulière à cette époque. Dans notre fresque, on voit quatre personnages debout. L'un est sur une sorte de tribune (*suggestum*) comme celles qui, dans les bas-reliefs antiques, servent de piédestal aux orateurs; il lève un bras avec menace; il est couronné de laurier. Ne serait-ce pas l'empereur dans sa fonction de juge? Les juges ordinaires ne portaient pas cette couronne de laurier, quoique les sculpteurs du IVe siècle l'aient souvent mise sur le front de Pilate. Mais, à l'autre extrémité de la scène, un personnage drapé, couronné lui aussi, semble s'en aller déçu ou se détourner honteux. Serait-ce le sacrificateur païen qui, après s'être couronné pour le sacrifice ou avoir lancé l'accusation, s'écarte, un peu embarrassé de son rôle, comme les traîtres avant que leurs méchancetés aient abouti? Les deux autres personnages paraissent être des accusés. Quelques interprètes les ont pris pour un accusé avec son avocat [3]. Malheureusement la tête du personnage le plus proche du juge est presque effacée. Quelques-uns se sont demandé s'il ne serait pas l'assesseur du magistrat. Quoi qu'il en soit, le visage de son compagnon est plein d'énergie. Nous avouons ne savoir dire si c'est l'indignation devant l'accusation ou l'intention d'accuser qu'il exprime. Evidemment il s'agit d'un jugement. Si cet homme est l'accusé, il montre un noble courage, et l'on sent qu'il ne faiblira pas devant la persé-

---

1. On peut trouver sur la discipline du secret plus de détails et de preuves dans Bonwetsch (*Zeitschrift für die Historische Theologie*).

2. Voir le plan du cimetière de Calliste, planche I, *area* VI.

3. On ne donnait pas d'avocats aux accusés; il suffisait que ceux-ci, une fois leur identité constatée, fussent reconnus chrétiens pour être condamnés *ipso facto*. Il ne leur était *pas permis d'être*. N'est-ce pas ici le lieu de rappeler le trait touchant mentionné par la lettre des Églises de Lyon et de Vienne à celles d'Asie et de Phrygie (Eusèbe, l. V) : « Comme on maltraitait des chrétiens, Épagathe témoigna son indignation; il s'offrit à plaider l'innocence de ses frères... Le juge, piqué de sa requête, lui demanda s'il était chrétien. Il le confessa hautement, et à l'heure même il fut mis avec les martyrs, le juge lui ayant donné par raillerie le nom d'avocat des chrétiens! » De là vient que les confesseurs de la foi qui voulaient mourir martyrs ne répondaient qu'un mot aux questions les plus diverses du juge : *Christianus sum*. C'était leur nom; ils n'en voulaient pas d'autre, et il fallait souvent que le juge appelât les autorités locales pour prouver l'identité de l'accusé. Les *Actes des Martyrs* reviennent avec une insistance singulière sur cette réponse, qui semble stéréotypée à tous les coins du monde romain. Tertullien, dans le 2e chapitre de son *Apologie*, constate qu'*il n'était pas besoin*, pour la condamnation, de *l'examen d'un crime*, mais de *l'aveu d'un nom;* que seuls les chrétiens étaient *indefensos et inauditos;* qu'à eux seuls *il n'était pas permis de dire un mot pour leur défense.*

cution; mais s'il est l'accusateur? Il semble indiquer son compagnon de la main droite, tout en faisant un geste démonstratif de la gauche. Si le grand prêtre se retire déçu, c'est que la défense est victorieuse; mais rien n'indique qu'il ne s'en aille pas plutôt préparer le sacrifice auquel on veut condamner le chrétien. Toute autre est l'interprétation donnée par le P. Garrucci dans sa *Storia dell' Arte*. Il croit reconnaître dans le juge la physionomie de Néron, et dans le quatrième personnage qui s'en va celle de Maximin. Dans ces deux empereurs on aurait personnifié la persécution. Les deux autres personnages seraient deux chrétiens, et l'un des juges, confondu par l'éloquence de ses victimes, se retirerait pensif. On voit que, pour admettre cette version, il faut supposer deux scènes et deux époques en un même tableau. Ainsi, il est difficile de fixer son choix sur des interprétations bien définies. Ce qu'on peut deviner sans conteste, c'est un refus de sacrifier à l'empereur. Il faut, en tout cas, noter que ce jugement, qui se rattache à la période des persécutions exprimée dans le voisinage par un Daniel dans la fosse aux lions, est une belle page d'histoire.

On doit aussi remarquer que c'est l'unique exemple d'une scène de jugement fourni par l'iconographie chrétienne primitive, et pourtant, en ce temps-là, les condamnations fondaient sur des milliers de victimes. Il est surtout notable que pas une peinture de supplices ne se trouve dans les fresques ni dans les sculptures des trois ou quatre premiers siècles, et qu'il a fallu la récente découverte d'un monument du Ve siècle environ[1] pour qu'on en eût un spécimen. Même après le triomphe du christianisme, on ne reproduisit pas de longtemps ces scènes, qu'il eût été dangereux d'exprimer pendant l'oppression. Le souvenir si vivant des martyrs n'induisit point la piété à des représentations barbares et faites pour les cœurs durs. Que les païens se divertissent à regarder des spectacles sanglants dans les amphithéâtres, rien de plus naturel; mais que des chrétiens se complussent à quelque chose d'analogue, c'est ce qui n'aurait pu entrer dans la conscience des fidèles des premiers siècles. On subissait le martyre; on n'aimait pas à s'en repaître comme d'un spectacle, ni dans des écrits dramatiques ni dans des productions artistiques. La réalité était trop présente avec ses horreurs pour qu'on se sentît le goût de l'idéaliser. Le zèle n'avait pas besoin d'être stimulé par des descriptions de ce genre; mais bien plutôt le courage avait besoin d'être soutenu par l'idée de la victoire au sein de l'épreuve. Les scènes tragiques eussent d'ailleurs fait naître la haine, dont les chrétiens étaient bien exempts, quoi qu'en aient dit leurs accusateurs. Il a fallu l'altération du sens religieux sous la sensuelle piété de l'école jésuitique, il a fallu l'héritage de l'inquisition avec ses mœurs féroces, pour que la dévotion des peuples du Midi recherchât ces spectacles hideux et malsains. Ribera est l'héritier de Torquemada. Rien de pareil dans les catacombes de l'époque glorieuse et pure. La victoire et la paix, le repos et la gloire, cela valait mieux que les supplices. Aussi d'Agincourt remarque-t-il que la préoccupation de l'immortalité bienheureuse primait tout autre sentiment, et qu'on ne voyait dans la mort qu'un moyen d'y arriver. C'est, ajoute-t-il, à partir du Xe siècle, que les murs des églises commencèrent à se couvrir de scènes sanglantes. Dès le VIIIe, les moines grecs, chassés par les iconoclastes, importèrent en Occident des petits tableaux représentant des épisodes de martyre[2].

Fig. 2. Pour en revenir aux catacombes, disons qu'à la règle touchante du silence sur le martyre il y a deux exceptions plusieurs fois répétées. La première, c'est l'effigie de Daniel dans

1. C'est la décapitation de saint Achillée, mentionnée par M. de Rossi dans son *Bullettino de* 1875, tav. IV, monument qui, du reste, n'appartient pas aux catacombes, mais à l'âge des basiliques. Voir notre planche XCIV, figure 4.

2. Voir Migne, *Dictionnaire d'esthétique*, article *Types*, n° 734.

la fosse aux lions : elle nous est apparue dans l'ambulacre de Domitilla; la seconde est fréquente dans le courant du IVe siècle. Nous la trouvons déjà, probablement dès le IIIe siècle, dans les remaniements subis par la salle dite grecque du cimetière de Priscilla : c'est le fait biblique des trois jeunes gens jetés dans la fournaise, à Babylone, sur l'ordre d'un tyran persécuteur dont ils se refusaient à adorer la statue[1]. Le *divus Cæsar* avait eu des prédécesseurs en Orient. On ne doit donc pas s'étonner que les chrétiens, persécutés pour un refus de reconnaître les apothéoses impériales, aient été chercher des encouragements dans ce souvenir biblique; mais, ici encore, ce n'est pas l'horreur du supplice qu'ils ont tenu à exprimer : c'est le triomphe de la foi, car ces trois jeunes héros ont les bras tendus vers le ciel.

Frappé de cette exclusion systématique ou instinctive des scènes d'horreur, M. Le Blant s'écrie : « Les tableaux placés sous les yeux du fidèle ne devaient rien représenter qui attristât en lui l'Esprit-Saint. Ces quatorze stations qui montrent, dans nos églises, chacun des détails douloureux du drame accompli au Calvaire; ces peintures nombreuses qui retracent aujourd'hui les supplices des martyrs, eussent été tout au moins des sujets d'étonnement[2]. »

Citons, à propos des trois jeunes gens dans la fournaise, ce passage de la lettre de Cyprien à Lucius, évêque de Rome : « O confesseurs de Jésus-Christ! pour n'être point consumés par le martyre, vous ne perdez rien du mérite de votre confession; vous reproduisez à nos yeux ce que nous admirions déjà dans les jeunes confesseurs de l'Ancien Testament, lorsqu'ils déclaraient à un roi impie qu'ils étaient prêts à mourir dans les flammes plutôt que d'adorer les idoles ou son image; qu'au surplus le Dieu qu'ils servaient, et que nous servons comme eux, était assez fort pour les sauver de ses mains. »

Quant à leur costume un peu étrange, saint Jérôme, dans son commentaire sur Daniel, le décrit ainsi : « Leurs pantalons, que Symmaque appelait ἀνάξυριδας, d'autres les appellent *sarabala*. Dans la langue des Chaldéens, on nomme ainsi les jambes humaines et les vêtements dont on les couvre. Leur coiffure est la tiare (mot grec passé en usage dans le latin, et dont Virgile se sert lui-même) : c'est une sorte de bonnet employé chez les Perses et les Chaldéens. » Ajoutons qu'il a la forme que nous supposons aujourd'hui au bonnet phrygien. Nous retrouverons souvent les trois jeunes Orientaux dans des marbres d'une époque où l'on ne persécutait plus : c'est qu'alors on les considérait comme des exemples de victoire sur la mort. Les liturgies confirment cette interprétation[3]. Pourquoi quelques Pères ont-ils fait d'eux des types de la résurrection? Irénée dit qu'ils sont la preuve que « ni la nature ni les infirmités de la chair ne sont plus fortes que Dieu... Si donc quelqu'un croyait impossible que Dieu, relevant les corps, leur donnât le pouvoir de durer éternellement, cette incrédulité ne pourrait ébranler la foi en Dieu[4] ». Tertullien, de même, dans son livre *De Resurrectione,* donne comme démonstration de la résurrection future des corps que « le feu de Babylone ne put attaquer ni les tiares ni les *sarabala* des trois frères ». Saint Augustin est mieux dans le vrai lorsque, dans son épître 93, il fait des trois héros de Babylone des types de la persécution de l'Église. Quelle admirable douceur dans cette expression de la persécution subie! On sent bien que ceux qui la supportaient ainsi étaient incapables de l'imposer aux autres. *Non est religionis cogere religionem,* avait dit Tertullien : « Il n'est pas religieux de

1. Voir figure 2. C'est le commentaire du récit fait dans Daniel, chap. III.
2. Voir la préface aux *Inscriptions chrétiennes de la Gaule.*
3. Voir M. Le Blant, *Sarc. d'Arles,* introduction, p. XXVI.
4. Irén., *Hær.,* l. V, c. 5.

forcer la religion, qui doit être acceptée spontanément, non par violence[1]. » Précepte trop oublié depuis!

Qu'on relise Daniel[2]. Il est difficile de dire si l'attitude de la prière que l'image prête aux trois héros est une allusion au cantique apocryphe qui a été ajouté à leur histoire. Le chapitre III du livre de Daniel ne parle pas de prière. Par contre, aucun des artistes des catacombes, en reproduisant ce sujet, n'a eu l'idée d'y ajouter le quatrième personnage, mystérieux protecteur, « semblable à un fils des dieux », que Nébucadnetzar voyait dans la fournaise avec eux[3]. A cet « ange de Dieu[4] », envoyé pour sauver ses serviteurs, nul interprète n'a osé prêter un corps, quoique ce texte dise que le roi l'a vu sous figure d'homme[5]. Néanmoins les persécutés en sentaient la présence; ils pouvaient s'écrier du sein des flammes : « Nous ne sommes pas seuls! le Fils de Dieu est près de nous dans ce bûcher[6]. » Dans certaines reproductions du même sujet, il y a des personnages qui attisent le feu et qui pourraient bien être « ces gens du roi » mentionnés au verset 22 du même chapitre, où il est dit qu'ils avaient été brûlés par le feu sorti de la fournaise. Le cantique apocryphe ajouté au IIIe chapitre de Daniel est probablement antérieur au IIe siècle, et dut être composé par un compilateur avec des réminiscences bibliques. Il devait donc être plus ou moins répandu au IIIe siècle, et on ne doit pas s'étonner que les artistes des catacombes s'en fussent inspirés aussi bien que du récit de Daniel lui-même. La critique sacrée n'était pas même soupçonnée à cette époque. Le canon des livres saints commençait, il est vrai, à se former, mais par simple communication des Églises entre elles; on se passait les uns aux autres les écrits connus dans chaque groupe. Il n'y avait encore rien d'officiel à cet égard.

M. Le Blant[7] rappelle une liturgie des agonisants qui contient ces paroles : *Libera, Domine, animam ejus, sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis et de manu regis iniqui.* Il émet l'opinion que le sujet de notre fresque a été inspiré par des réminiscences liturgiques. Cette hypothèse pourrait se concilier avec la tardive apparition de ce sujet dans l'iconographie chrétienne, car alors les liturgies étaient en formation; mais, dans ces prières, on ne vise qu'une délivrance générale : celle de la fosse et de ce qui la suit. Or l'histoire des trois jeunes Hébreux est intimement liée à celle des persécutions. Preuve en soient les exemples suivants :

Certains marbres de la Gaule représentent un juge donnant ordre à ces trois fidèles de sacrifier au buste du roi[8]. Bosio[9] a publié un sujet analogue, tiré du cimetière de Calliste, que nous reproduisons nous-même à notre planche LII, figure 1, d'après une meilleure copie de M. de Rossi. Les trois jeunes Babyloniens y reçoivent d'un soldat l'ordre d'adorer un buste au lieu d'une statue, allusion évidente aux bustes des Césars de Rome.

Aux deux types désormais classiques de Daniel et des trois jeunes Babyloniens saint Jérôme en joint un autre, comme représentant l'Église persécutée : c'est celui de Suzanne, qui, dit-il, « ayant été injustement condamnée à mort, fut sauvée par un jeune homme rempli du Saint-Esprit[10] ». Quelques-uns ont cru la reconnaître dans l'orante de notre planche XIII. On se souvient aussi de la représentation d'une brebis entre deux loups qu'a publiée Perret, et qui est définie par la légende : *Susanna, Seniores.*

---

1. Tert., *Ad Scapulam*, 2.
2. Daniel, III, 8-31.
3. *Id.*, v. 24-26.
4. *Id.*, v. 28.
5. Saint Jérôme, dans son épître à Démétriade, dit qu'il était semblable au Fils de l'Homme, et qu'il tempérait les ardeurs du feu jusqu'à le rendre doux au toucher.
6. De Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles du christianisme*, 2e série, t. I, p. 133.
7. *Sarcoph. d'Arles*, introduction, p. XXVII et suiv.
8. *Id.*, planches VIII et XXVI.
9. Page 279, figure IV.
10. Hier., *Epist.*, XXIX, *Ad Innoc.*

M. Le Blant, dans la VIIIe planche de son bel ouvrage sur les *sarcophages d'Arles*, a publié un exemple de l'histoire de Suzanne. La coupe de Podgoritza rééditée par le même auteur dans sa planche XXXV prouve que ce sujet n'était pas rare aux environs du Ve siècle. On en connaissait un autre exemple dans l'ivoire de Brescia publié par Odorici[1].

Nous avons nous-même vu un fragment de marbre, perdu au milieu des débris dont on a encombré le cimetière de Prétextat, représentant un juge assis, peut-être un empereur, avec un mauvais conseiller derrière lui. Sur le devant de la scène, on voit un cippe portant un buste impérial et deux personnages dont l'un fait un geste violent... Est-ce pour s'enfuir ou pour frapper l'autre? C'est ce qu'il est difficile de deviner, vu l'état fragmentaire de ce débris. Mais cette sculpture, qu'il eût été dangereux d'exécuter en temps de persécution, à supposer qu'on en eût eu le goût, est remarquablement grossière et dénote une basse époque. Nous regrettons néanmoins de n'avoir pu en prendre la moindre esquisse.

En revanche, nous publierons à notre planche XCIV, figure 4, d'après un dessin de M. de Rossi, le supplice de saint Achillée, œuvre informe du Ve ou du VIe siècle. On voit par quelles gradations la piété populaire en vint peu à peu à se complaire dans ce genre de représentations. Quand on aima à se nourrir des légendes des saints, on se reput aussi de réminiscences sanglantes. La piété, moins simple et moins spiritualiste, courut à la recherche des émotions dramatiques.

Mais, pendant toute la durée des persécutions, pas un cri de vengeance ne s'échappe de la bouche des victimes; pas une malédiction n'est proférée: les inscriptions, pas plus que les monuments figurés, ne laissent échapper une plainte. On n'en appelle point au juste juge, on ne se lamente en rien; on semble vouloir laisser oublier qu'on a souffert. Aux siècles suivants de relever ces sanglantes chroniques et d'en accentuer la gloire.

Il n'entre pas dans notre plan de faire un exposé des conditions dans lesquelles se produisaient les persécutions. Quelques indications, d'après les renseignements les plus récents, doivent pourtant être notées ici, parce qu'elles concernent surtout la vie intérieure de l'Église. M. Ed. Le Blant[2], en signalant ce qu'il y a d'anormal dans le zèle téméraire du Polyeucte de Corneille, a prouvé que cette témérité n'était qu'une exception réprouvée par les Pères et par des conciles. Pour ne parler que de ceux qui ont traversé la persécution, citons Cyprien[3], Clément d'Alexandrie[4], Origène[5], qui rappellent que Jésus n'a pas dit de se livrer soi-même, qu'il y a danger de chute à braver le péril, qu'il y a plutôt devoir à se tenir à l'écart, sauf à rester ferme quand il devient impossible d'éluder la confession du nom de Christ. Cyprien ne permet de s'offrir au danger qu'aux déchus désireux de réparer leur faiblesse[6]. Il y avait en effet à réagir contre le fanatisme aveugle de ceux qui, comme les sectaires Circoncellions, s'imaginaient que la mort violente, quelle qu'elle fût, était un martyre; mais cette monomanie du suicide religieux et l'enthousiasme qu'elle excitait dans les foules prouvent assez que le discernement du véritable martyre n'était pas si absolu qu'on veut bien le dire: il y a plus d'un saint au calendrier qui s'est offert au bourreau sans nécessité évidente. Les déclarations d'Eulogius en sont une preuve[7]. Ceux qui couraient au supplice en brisant les idoles ou en les insultant étaient plus blâmables. Le concile d'Illibéris en Bétique[8], vers 305, n'hésita pas à leur refuser le titre de martyrs.

1. *Monumenti cristiani di Brescia*, tav. V, n° 11.
2. *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXVIII, 2e partie.
3. *Ép.*, LXXXIII, *Ad Clerum et Plebem.*
4. *Strom.*, l. IV, c. IV, 17.
5. Orig., *Comment. in Joh.*, XXVIII, § 18.
6. *Ép.*, XIII, *Ad Clerum.*
7. *Liber memorialis sanctorum*, l. I, §§ 22 et 24.
8. *Can.*, LX.

Origène ne voulait pas même qu'on *maudît* les faux dieux[1]; Lactance blâmait la simple lacération d'un édit de persécution[2]; Grégoire de Nazianze excusait Julien d'avoir puni les destructeurs du temple de la Fortune[3]; Théodoret désapprouvait le renversement d'un temple en Perse[4]. N'était-on pas coupable, en effet, d'attirer sur l'Église la colère des persécuteurs? Le respect de l'opinion d'autrui n'était pas une vertu de l'époque; mais le zèle chrétien devait être inoffensif et prudent.

Comment concilier ces principes, si sagement recommandés, avec ce qu'on a pu appeler une discipline d'entraînement au martyre?

La savante étude de M. Le Blant sur la *préparation au martyre*[5] nous aidera peut-être à répondre à cette question.

Les juges païens ne cherchaient pas toujours, comme les inquisiteurs du moyen âge, à trouver les accusés coupables ni à les condamner; il s'agissait bien plutôt de les capter et de les faire abjurer. Pour cela, on les mettait en présence de leurs familles, et on leur disait : « Pour l'amour des tiens, consens à sacrifier. » Quelques magistrats, constatant leur horreur pour le polythéisme, leur insinuaient : « Sacrifie à Jupiter *seul* », ou simplement : « au Dieu unique ».

Ces ingénieuses facilités en séduisaient plusieurs. Sans parler des timides qui, au premier bruit de persécution, s'empressaient aux autels des faux dieux, fatiguant les païens mêmes de leur hâte[6], combien d'autres trouvaient des excuses dans les théories relâchées de quelques hérétiques sur l'inutilité du sacrifice, s'armant même parfois de l'exemple de celui qui avait demandé que « le calice s'éloignât de lui », comme si Jésus avait reculé devant la mort, « même la mort de la croix »! Il y avait aussi des téméraires qui, après avoir bravé le danger et crié comme saint Pierre : « Quand bien même tous renieraient, moi je ne renierai pas », s'énervaient dans les prisons, si affreuses alors, ou s'épouvantaient à l'aspect du supplice. Toutes ces chutes faisaient plus de mal à l'Église par l'effet moral du mauvais exemple que par la perte de quelques membres. Aussi une sorte de discipline de préparation fut-elle imposée à ceux qui montraient des tendances pour le martyre. L'exaltation qui accompagne d'ordinaire le zèle des âmes ardentes, dans les temps de rudes épreuves, était mise à profit pour les tremper par la mortification, le jeûne, les veilles, la fatigue. Ce régime ascétique, s'il épuisait parfois leurs forces, devait pourtant créer chez les ardents un état de nervosité physique très-favorable à la surexcitation morale. C'est la seule explication naturelle de cette insensibilité dans les tortures, de cette étrange volupté même dont témoignent souvent les récits de martyres. Le secours d'en haut pouvait être réel, mais encore faut-il en expliquer l'application physiologique.

Pour amener cet état physique et moral, on invoquait les exhortations apostoliques à faire comme les athlètes ou les coureurs dans la lice, lesquels se préparaient aussi à la lutte par une sorte d'*entraînement;* on alléguait des promesses éblouissantes pour l'autre vie. Ceux des docteurs qui croyaient le Ciel fermé jusque après la résurrection faisaient déjà entrer les martyrs dans un jardin ombreux et fleuri, au milieu des cortéges angéliques et sous le baiser du maître. Leur chair même, après le martyre, renaissait diaphane, laissant voir des

---

1. *Contra Cels.*, l. VIII.
2. *De Mortib. persec.*, CXIII.
3. *Orat.*, IV, *Contra Jul.*, I, § 92.
4. *Hist. eccl.*, IV, 39.
5. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVIII, 2e partie.
6. *Concil. Ancyr.*, c. IV. — Cypr., *De Lapsis*, § 8. — Orig., *Exh. ad Martyr.*, § 6. — Eusèbe, *Hist.*, VI, 41, etc.

cœurs purs. Ces visions de saints étaient lues dans les assemblées avec le récit de leurs *Actes*, et il devait en résulter une contagion d'enthousiasme. Un encouragement moins pur était celui que puisaient les persécutés dans l'espoir de voir châtier un jour leurs bourreaux et de juger eux-mêmes leurs juges. « Regardez-nous bien tous au visage pour nous reconnaître au jugement dernier, » disait un compagnon de sainte Perpétue à la foule hostile. Enfin, les promesses divines de secours étaient interprétées en un sens matériel : « C'était le Christ qui devait souffrir à la place des martyrs. Leurs âmes étant dans le Ciel, ils devaient être insensibles aux tortures » ; ils ne devaient « rien sentir, parce que le Seigneur serait avec eux ». La métaphore, dans ces promesses, devenait réalité pour des fervents exaltés par les malheurs de l'Église et par des préparations lentes et calculées en vue d'éviter des reniements. Il en résultait trop souvent un état d'esprit qui dépassait le but. Au lieu d'accepter simplement, humblement et avec la fermeté calme qui est l'idéal le martyre comme une épreuve envoyée par Dieu, on le recherchait pour soi ; bien plus, on le souhaitait aux siens ; des mères y prédestinaient leurs enfants : on avait soif de souffrance et de mort. Il est si difficile d'être parfait dans l'héroïsme et de rester dans le vrai au sein des passions surexcitées ! L'Église ne saurait être considérée sans injustice comme ayant été une école d'entraînement au martyre, et ce serait une erreur que d'exagérer ce point de vue ; mais si, d'une part, elle devait retenir le zèle inconsidéré des téméraires, de l'autre, il reste démontré par les exhortations au martyre qu'ont écrites plusieurs Pères qu'on avait fait une sorte de discipline de la préparation au supplice. Tertullien, Apollinaire d'Égypte, Cyprien, Origène et bien d'autres dont les noms ou les ouvrages sont restés inconnus, ont dû créer une littérature de ce type d'excitation, recueils de textes sacrés plus ou moins directement applicables aux circonstances de l'Église, citations de psaumes et surtout de l'Évangile de saint Matthieu. Ce dernier semble avoir été le plus vulgarisé, comme l'a très-bien remarqué M. Le Blant dans l'étude qu'il a faite des actes des martyrs et de leurs réponses au tribunal ; puis venaient les exemples bibliques dont nous avons trouvé quelques expressions aux catacombes. Pour ne point énerver les courages, ce n'est point le supplice qu'on dépeignait, soit en paroles, soit au pinceau, mais le triomphe : mesure de prudence peut-être, mais surtout preuve de foi.

A ces écrits, qui devaient être dans les mémoires, il faut joindre les encouragements des assistants, les visites aux prisons, où on apportait avec la nourriture du corps des sympathies encourageantes et peut-être des louanges propres à raffermir. On achetait la connivence des geôliers. L'usage, d'ailleurs, accordait aux condamnés, comme un fortifiant ou un assoupissant, le *vin de la dernière heure ;* les secours matériels et moraux leur manquaient rarement. Qu'ils survécussent ou qu'ils mourussent, n'étaient-ils pas sûrs de la gloire ? Aussi vint-il un moment où la cruauté des bourreaux fut domptée par l'ardeur des fidèles. Que faire contre qui veut mourir ? « Malheureux ! devait crier un proconsul d'Asie aux chrétiens accourus pour s'offrir au supplice, n'avez-vous point, pour périr, des cordes et des précipices ? » Instinctive ou calculée, sobre ou exaltée, c'est cette foi courageuse qui a fini par faire tomber les armes du paganisme.

Comment n'en serait-on pas venu à ces exagérations, quand l'idée de mérite attachée au martyre allait, au IIIe siècle du moins, jusqu'à l'ériger en continuation de la rédemption [1] ! Ce caractère expiatoire attaché au supplice et l'admiration croissante de ceux

1. Orig., *In Joh.*, VI, 37. — Comp. Tert., *De Resurr. carnis*, VIII. — Voir notre chapitre LXXII, § 4.

qui l'avaient subi finirent par faire croire à la puissance des martyrisés comme intercesseurs, et devaient amener tôt ou tard à leur adresser un culte.

§ 2. Du culte.

Quelques mots sur l'exercice du culte pendant la période des persécutions seraient ici à leur place. Malheureusement les renseignements sur ce sujet ne sont pas abondants. On sait pourtant quelque chose sur la célébration des fêtes.

Le sabbat juif fut, pour les judæo-chrétiens surtout, un jour consacré spirituellement aux exercices religieux; mais les chrétiens sortis du paganisme n'eurent pas les mêmes sympathies pour le sabbat, et ils ne le conservèrent que comme jour de jeûne, sorte de *veille* (*vigilia*) préparatoire à la fête du dimanche ou jour du Seigneur adopté dans l'Église, quand la détermination de la Pâque fut faite. Les veilles ou nuits de prières précédaient en effet les jours des fêtes où devaient se célébrer les nouveaux mystères. Les assemblées se tenaient souvent ou au point du jour, ou la nuit, pendant la période des persécutions. Le matin, elles consistaient en chants à la gloire du Christ, en exhortations morales, suivant la lettre de Pline [1]; le soir, en agapes saintes. Il ne semble pas que l'ordre de respecter le sabbat, ordre donné aux israélites, fût invoqué par les apologistes au profit du dimanche. « Nous nous assemblons, dit Justin [2], le jour du soleil, parce que c'est le premier jour de la création, celui où Dieu dissipa les ténèbres et donna une forme à la matière [3], et parce que c'est encore en ce jour que Jésus-Christ, notre Sauveur, est ressuscité d'entre les morts : car il fut crucifié la veille du jour de Saturne, et le lendemain de ce même jour, c'est-à-dire le jour du soleil, il apparut à ses apôtres et à ses disciples, et leur enseigna ce que nous venons de vous exposer [4]. » Ces façons de raisonner ne sont précisément ni huguenotes ni anglicanes; le dimanche n'est point l'héritier direct du sabbat juif; on le rattachait à un souvenir chrétien, non au Décalogue [5]. Il semble que l'usage de consacrer un jour par semaine plus spécialement au culte soit né d'un besoin moral plus que d'un commandement précis; mais, chez les Romains surtout, si disposés en tout temps à se donner des fêtes, il n'était pas besoin d'une loi : les mœurs durent s'établir en même temps que le précepte. Le terme de jour du Seigneur (dimanche) fut employé de bonne heure par les Constitutions apostoliques, dans les lettres attribuées à Ignace, etc. Ce Père regrettait que la primitive coutume du culte quotidien eût été abandonnée.

La prière tenait une telle place dans l'Église que les Pères lui ont consacré plusieurs traités. Tertullien, Cyprien, Origène, en ont écrit *in extenso,* lui gardant la haute spiritualité évangélique. L'oraison dominicale servait de thème principal, sans revêtir pour cela un caractère magique. A toute heure, en tout lieu, la prière était recommandée. Pourtant, au IIIe siècle, on y consacrait plus spécialement trois moments de la journée, à la 3e, à la 6e, à la 9e heure, pratique qu'on essayait d'appuyer par des souvenirs scripturaires [6]. Ajoutez-y le matin et le soir. On le voit, c'était le culte de famille. Clément d'Alexandrie [7] voulait même qu'on priât la nuit. Les chants sacrés naquirent de bonne heure. Fruit de l'inspiration prophétique pendant la période des charismes, et souvent improvisés, ils se produisirent d'abord dans le culte de la maison,

1. Plin., lib. X, ep. 98.
2. *Apolog.*, l. LXVII.
3. *Nota bene.* Non celui où Dieu se reposa.
4. C'est-à-dire de l'Eucharistie, l'institution de la Cène.
5. Les Églises orientales conservèrent longtemps le sabbat à côté du dimanche.
6. Cypr., *De Orat.*, XXXV.
7. *Pædag.*, l. II, c. 9.

puis à l'Église. On en a conservé les formules adaptées aux services du matin et du soir[1].

Le mercredi et le vendredi étaient plus spécialement réservés au jeûne et à la prière, en souvenir de la mort du Sauveur; on les appelait déjà des *stations* ou veilles de l'âme chrétienne[2]. Les Églises d'Afrique, et bien d'autres avec elles, célébraient du reste un culte le matin, avec distribution de l'Eucharistie[3]. Le jour du Seigneur, il était défendu de jeûner, en souvenir du triomphe du Christ[4]. Il n'y a pas d'indication d'une obligation à cesser le travail le dimanche aux deux premiers siècles. Tertullien, au IIIe, parle de la nécessité de n'être point troublé dans la célébration de ce jour, et de « *différer les affaires*[5] pour ne *rien donner au diable* ». De Pâques à la Pentecôte, le jeûne n'était pas en usage; mais il précédait les pâques[6]. La pratique et le choix de ces fêtes étaient des réminiscences juives inspirées par l'étude de l'Ancien Testament. Au reste, leur simplicité semblait faite pour réagir contre les pompes des cérémonies païennes. Même du temps de Grégoire de Nazianze, on évitait d'y étaler « ni pompe extérieure, ni fleurs sur les portes, ni ornements dans les rues. Rien pour les sens... ni vêtements somptueux ni recherche de l'éclat de l'or, des diamants ou des couleurs brillantes... rejet de toute superfluité... pompes bonnes pour les Grecs. Nous, au contraire, les adorateurs du Verbe, nous trouverons notre meilleure joie dans sa parole, dans l'étude de sa sainte loi et dans la lecture des faits qui sont l'objet de la fête[7] ». Cela ne ressemble guère ni aux processions ni aux exhibitions du mois de Marie.

D'après les *Constitutions* dites *apostoliques* elles-mêmes, le culte suivait l'ordre bien simple que voici : lecture de l'Ancien Testament; chants de psaumes avec alternance entre les clercs et le peuple; lecture de fragments des *Actes* et des *Épîtres;* lecture d'un extrait de l'Évangile; instruction d'un prêtre adressée au peuple, suivie souvent d'une seconde exhortation par l'évêque; sortie des catéchumènes et des pénitents[8]; prière qu'on faisait debout, tourné vers l'Orient : après quoi venait la célébration de l'Eucharistie, entremêlée de prières et accompagnée de ce baiser de paix qui devait être donné *sans hypocrisie,* pour conserver la charité dans l'Église.

Le centre de ce culte paraît avoir été l'Eucharistie; les éléments en étaient : la lecture, l'exhortation, la prière suivie d'aumône. C'est ce qui ressort du passage suivant de Justin, à propos de l'institution de la divine Eucharistie : « Nous ne cessons de nous entretenir d'un si grand bienfait. Chez nous les riches se plaisent à secourir les pauvres, car nous ne faisons qu'un, et chacun de nous, en présentant son offrande, bénit le Dieu créateur par Jésus-Christ son Fils et par le Saint-Esprit. Le jour qu'on appelle jour du soleil, tous les fidèles de la ville et de la campagne se rassemblent en un même lieu; on lit les écrits des apôtres et des prophètes,

---

1. V. Bunsen, *Analecta antenicœna,* t. III, p. 88-89.
2. Tert., *De Orat.*, 14; *De Jejuniis*, 14. — Hermas, *Pastor.*, III.
3. *Constit. égypt.*, II, 58.
4. Tert., *De Corona milit.*, 3.
5. *De Orat.*, 18. (Édit. de Leipzig, 1839.)
6. Nous ne croyons pas que les tendances ascétiques eussent à cette époque pris un développement général, témoin la protestation d'Attale et des autres martyrs de Lyon, *scandalisés* parce que l'un d'eux, Alcibiades, ne prenait que du pain et de l'eau, et « n'agissait pas selon les vues de la Providence en refusant de se servir des choses que Dieu a créées à l'usage de l'homme ». (Voir la fin de la belle lettre de ces martyrs que nous a conservée Eusèbe dans le Ve livre de son *Hist. eccl.*)
7. Grég. de Naz., *Orat.*, XXXVIII, *In Theoph.*
8. Avant l'heure du culte, les catéchumènes se rendaient à la maison de prière pour recevoir l'instruction religieuse. Au IIe siècle, il leur était permis, après cette instruction, d'assister au culte entier. Nous avons vu qu'au IIIe ceux-là seuls qui avaient été baptisés devaient être présents pendant le service eucharistique. Non-seulement on lisait les livres canoniques, mais parfois on ajoutait le Pasteur d'Hermas, la 1re épître de Clément aux Corinthiens, celle de Barnabas, les Apocryphes de Pierre, les Constitutions apostoliques. Aux fêtes des Martyrs, on lisait souvent leurs Actes, du moins au IVe siècle, comme pendant la Passion on lisait Job. On écoutait ces lectures debout, mais on s'asseyait pour entendre l'homélie de l'évêque, Le lecteur avait une chaire où montait aussi le prédicateur laïque. Mais tous ces usages durent varier suivant les temps, comme de province à province, et plusieurs d'entre eux ne sont prouvés qu'à partir de l'âge constantinien.

aussi longtemps qu'on en a le loisir. Quand le lecteur a fini, celui qui préside adresse des paroles d'instruction au peuple, et l'exhorte à reproduire dans sa conduite les grandes leçons qu'il vient d'entendre; puis nous nous levons tous ensemble et nous prononçons des prières. Quand elles sont terminées, on apporte du pain avec du vin mêlé d'eau; le chef de l'assemblée prie et prononce l'*action de grâces* avec toute la ferveur dont il est capable. Le peuple répond : *Amen!* On lui distribue ce qui a été l'objet de l'action de grâces; communication en est faite à tous les présents, et les diacres le portent aux absents. Les riches donnent librement ce qu'il leur plaît de donner; leur aumône est déposée entre les mains de celui qui préside l'assemblée; elle lui sert à soulager les orphelins, les veuves, ceux que la maladie ou quelque autre cause réduit à l'indigence, les infortunés qui sont dans les fers, les voyageurs qui arrivent de contrées lointaines : il est chargé, en un mot, de pourvoir aux besoins de tous ceux qui souffrent [1]. »

La brève explication biblique dont parle Justin se transforma nécessairement en homélie quand les assemblées, augmentées de nombre, perdirent de leur intimité. En Orient, surtout, la forme oratoire fut soignée, et au IIIe siècle déjà on ne discourait plus guère dans l'assemblée qu'avec préparation spéciale. Tertullien et d'autres Pères parlent de chants sacrés : c'étaient souvent des psaumes, des hymnes à la gloire du Christ. Le plus ancien chant chrétien connu est une poésie lyrique venue d'Alexandrie. Tertullien [2] fait consister le culte en prières, même pour les empereurs; en commémoration des divines Écritures, en une discipline de préceptes inculqués, en exhortations, châtiments, censures, sous la présidence des *seniores probati*, vieillards autorisés; il ajoute les aumônes destinées à nourrir, ensevelir orphelins, serviteurs, infirmes, naufragés, condamnés aux mines, etc.

L'on détermina de bonne heure des jours commémoratifs des grands événements chrétiens : témoin la Pâque, qui souleva même de graves discussions entre l'Église d'Orient et celle d'Occident, dont saint Polycarpe a dû déjà s'occuper, et qui fournit à Victor, évêque de Rome, l'occasion de donner une première preuve de cette intolérance dont ses successeurs ont été si coutumiers. Simple étroitesse d'esprit, du reste, car l'excommunication qu'il lança ne signifiait pas qu'il s'arrogeât une supériorité sur les Églises d'Orient, mais bien qu'il ne voulait pas de communion avec elles. L'Épiphanie est une des fêtes chrétiennes les plus anciennement célébrées; elle apparaît au commencement du IIIe siècle, importée de Syrie en Égypte. A Rome, nous constatons la présence des représentations de mages dans des peintures [3] de la fin du IIe siècle ou du IIIe; mais on y joignait aussi l'idée de la manifestation du Christ à son baptême (ἐπιφάνεια, révélation). Depuis la fin du IIIe siècle tout au moins, on est sûr que cet anniversaire était célébré en Orient le 6 janvier; il se généralisa au IVe siècle. Mais aucune fête consacrée à Marie.

Origène dit : « Si l'on nous objecte les fêtes du dimanche, de la préparation à celles de Pâques, de la Pentecôte, que les chrétiens ont coutume de célébrer, nous répondrons que le chrétien parfait, qui par ses paroles, ses pensées, ses actions, est toujours avec le Verbe de Dieu, son Seigneur, célèbre chaque jour le dimanche. » Voilà le sens hautement spiritualiste des cérémo-

1. V. Justin, 1re *Apol.*, LXVII. — Comp. à Tert., *Apol.*, XXX et XXXIX. — Le détail relatif aux aumônes rappelle le regret exprimé par l'empereur Julien dans sa lettre 41, à Arsace : « Il serait honteux que nos sujets fussent dépourvus de secours, tandis qu'on ne voit aucun mendiant ni chez les Juifs ni même parmi la secte impie des Galiléens, qui nourrit non-seulement ses pauvres, mais souvent les nôtres.

2. *Apol.*, XXXIX.

3. Voir notre chapitre XIII, p. 75.

nies chrétiennes en ces temps de vie religieuse. « De même celui qui se prépare continuellement à la véritable vie, qui s'abstient de toute volupté, qui châtie son corps et le réduit en servitude, célèbre chaque jour la fête de la préparation. Celui qui pense que le Christ, la Pâque des chrétiens, a été immolé, et qu'on célèbre sa fête en mangeant sa chair; qui, par ses pensées, ses discours, sa conduite, passe de cette vie à la vie céleste, célèbre chaque jour la *Pâque* ou la fête *du passage*. Celui qui, après être ressuscité avec le Christ, est sans cesse en oraison avec les apôtres pour mériter de recevoir l'esprit divin, lequel arrache du cœur des hommes toutes les semences d'iniquité et de corruption, celui-là sans doute célèbre aussi chaque jour la fête de la Pentecôte; mais le commun des fidèles, n'étant pas capable d'une perfection si relevée, a besoin d'un culte extérieur et sensible qui lui rappelle le souvenir de ces mystères, lesquels, sans cela, s'effaceraient de son esprit. Au reste, quel contraste entre la sainteté de nos fêtes et la dissolution, les excès des fêtes païennes[1] ! » Si nous ajoutons a cela les commémorations de plus en plus multipliées de la mort des martyrs, nous aurons toute la liste des fêtes des trois premiers siècles. Le sens de ces commémorations était strictement évangélique au IIe siècle[2] : preuve en soit la façon dont on parlait alors des reliques de Polycarpe. Au IIIe pourtant la vénération pour les victimes de la persécution s'accentuait de plus en plus. Cette ferveur pieuse devait mener le IVe à l'invocation de ces victimes augustes.

Où se célébraient les cultes ? Pendant les deux premiers siècles, où l'on pouvait, dans de simples salles, appartements de particuliers, et il n'y avait aucun ameublement spécial. Au IIIe siècle, pourtant, on construisit des édifices pour le culte. Sous Dioclétien, c'étaient déjà de grands bâtiments. Probablement on choisissait de préférence la forme basilique, si bien adaptée au culte évangélique, la place élevée du juge convenant à merveille à l'orateur chrétien. Mais les prédicateurs réagissaient contre l'envahissement de toute notion matérialiste du temple, montrant que l'univers est le temple de Dieu. Quand Celse accuse les chrétiens de « ne souffrir ni temples, ni autels, ni simulacres », Origène ne s'en défend pas, au contraire; il dit que les autres peuples qui rejettent temples, autels et statues de dieux, le font pour d'autres motifs que les chrétiens. Il ne dit pas : « Nous élevons, nous aussi, des temples à notre Dieu. » C'est qu'au fond il n'y avait encore que des bâtiments pour réunions, sans caractère hiératique.

La basilique elle-même n'était pas un monument de forme ni de destination sacrée dans le monde antique. L'adoption de ce genre d'édifices par les chrétiens est une preuve que la tendance à attacher l'idée de sainteté aux lieux de culte n'existait pas dans le principe[3]. Les lieux sacrés des païens faisaient du reste horreur aux chrétiens, et il ne dut pas leur venir tout d'abord l'idée de s'en créer d'analogues.

Quand le culte devint absolument public, après la conversion de Constantin, les mœurs se perpétuant, on conserva cependant, dans beaucoup de maisons privées, des oratoires plus spécialement destinés à la prière, au chant, à la lecture des livres saints; on y célébra même souvent la sainte Cène : preuve en soient les efforts de plusieurs conciles du IVe siècle et du Ve pour empêcher que ces réunions ne dégénérassent en assemblées sectaires, et les soumettre au moins à la présence ou à l'autorisation de l'évêque[4], surtout quand le culte entier, avec les sacrements, y était pratiqué. Pendant longtemps, non-seulement les hérétiques exclus des assemblées officielles, mais même les prêtres de l'Église catholique, officièrent plus ou moins dans

1. V. *Contre Celse*, l. VIII.
2. *Acta Polycarpi*. — Eusèbe, *Hist.*, IV, 15.
3. Voir notre chapitre LXIII.
4. Conc. de Laodicée, en 320, can. 658. — Conc. d'Antioche, en 341, can. 2. — Conc. de Carthage, en 390, can. 9. — Conc. in Trullo, en 691, can. 31, etc.

des maisons privées, soit en Orient, soit même à Rome [1]. On continua à construire des oratoires domestiques au V[e] siècle, comme le prouve clairement celui qui vient d'être découvert près des Thermes de Dioclétien, et dont heureusement on a pu lever le plan avant sa destruction [2]. Comme il est probable que les oratoires privés, du temps des persécutions, n'en étaient pas sensiblement différents par la forme quand ils avaient été disposés *ad hoc,* nous devons remarquer que celui dont il s'agit a plus ou moins, dans son ensemble, la disposition intérieure d'une basilique, et que son abside offre cette particularité d'être coupée de trois niches en forme de coquille. M. de Rossi suppose que dans celle du fond s'asseyait l'évêque ou le prêtre officiant, tandis que les deux autres servaient, l'une à la garde des livres saints enfermés dans des cistes [3], de ces livres qu'on ne pouvait livrer aux persécuteurs sans devenir traître, l'autre à la conservation des vases eucharistiques. Ce dernier détail, s'il est exact, convient mieux au V[e] siècle qu'au III[e]. Rien de plus simple, en tout cas, que cette disposition. La table eucharistique devait se trouver à l'entrée de l'abside, devant l'officiant, et les fidèles se plaçaient dans le reste de l'enceinte. Dans ces étroits oratoires, il n'était pas besoin du banc pour les prêtres que l'on remarque, dans les basiliques, aux deux côtés du siége épiscopal.

Pour plus longues explications sur le culte pendant cette période, nous renvoyons au bel ouvrage de M. E. de Pressensé sur la *Vie ecclésiastique, religieuse et morale des chrétiens,* au VI[e] tome de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église.*

Le lecteur s'attend peut-être à ce que nous lui donnions ici une description de ces cultes que la tradition dit avoir été célébrés dans les catacombes en temps de persécution; mais, outre que nous en avons dit un mot à propos des agapes (chap. XII et XXV), nous traiterons des chapelles souterraines au chapitre LXIII. Rappelons seulement ici quelques faits hors de doute : « Ordinairement les assemblées, dans les cimetières, furent tenues seulement pour les offices obligatoires de piété envers les défunts et pour les anniversaires des martyrs [4]. » Ces services funèbres étaient, sauf exception, autorisés par la loi, puisque les colléges funéraires avaient liberté de réunion. Point n'était besoin, nous l'avons vu, de descendre dans les cryptes pour les célébrer. Il y avait au-dessus des bâtiments (*cellæ, triclinia, scholæ, exedræ*) qui servaient à cela. Ces assemblées, du reste, ne pouvaient pas être indéfiniment multipliées, puisque les colléges ne devaient se réunir, d'après la loi, qu'à intervalles fixes. L'affluence journalière eût été d'autant plus impossible que les distances étaient grandes, les cimetières étant hors ville, de un à trois milles de distance. Les caveaux et les ambulacres sont aussi trop étroits pour avoir pu servir aux foules. Mais, s'il faut rabattre quelque chose de la touchante légende des cultes aux catacombes, elle n'en reste pas moins exacte comme fait exceptionnel et limité à de petits groupes. Quand les réunions dans les maisons, en ville, étaient espionnées, dispersées, on dut s'estimer heureux de pouvoir légalement s'abriter sous la *religion des sépulcres.* Si on s'assemblait la nuit, par prudence [5], comment n'aurait-on pas cherché les ombres des lieux cachés, comme ont fait les persécutés de tous les temps? C'était parfois aller au-devant de nouvelles accusations calomnieuses. « Nation ennemie de la lumière, » disaient les adversaires. Quand ce n'était pas pour prier, ce pouvait être pour échapper aux poursuites qu'accidentellement quelques fidèles, en petit nombre à la fois, devaient chercher refuge aux catacombes. Des *Actes* apocryphes

1. Cyrille, *Ep.* 9. — Paulin diac., *Vita S. Ambrosii,* c. X. — S. Avit., *Ep.* 6. — S. Augustin, *Ep.* 211. — S. Basile, *Ep.* 93.
2. De Rossi, *Bull. di Arch.*, 1876, tav. VII et p. 37-53.
3. Paulin de Nola, *Ep.* 32, *Ad Severum,* §§ 10 et 16.
4. De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 479 et suiv.
5. Tert., *De Corona,* c. III. — *Ad Uxor.*, II, c. 4.

ont pu ajouter à ce fait des détails contestables, comme celui des *messes quotidiennes;* il n'en reste pas moins qu'un souvenir vivant s'était conservé de ces fuites et de ces cultes mystérieusement célébrés jusque dans les entrailles du sol, auprès des corps de ces martyrs dont on était soi-même exposé à partager le sort. Aux temps où l'accès même des cimetières était interdit, où, après la clôture des portes et des escaliers, on en était réduit à y pénétrer par les carrières, au moyen d'échelles et d'ouvertures dissimulées; où parfois on y était surpris et enseveli vivant, on conçoit que le culte devait être célébré en esprit et en vérité, et qu'aucune trace d'appareil visible ne devait en être exposée aux yeux des espions. La première crypte venue devenait un temple, la plus simple des salles remplissait le but. Nous examinerons plus tard si les autels, les siéges épiscopaux, les signes d'un culte évident, ne seraient pas plutôt des âges de la paix que de ceux de la persécution. Pour le moment, qu'il nous suffise de constater que l'on a prié ensemble partout où on pouvait se grouper en secret et célébrer la Cène du Seigneur; ainsi on se préparait à prendre place parmi ces nobles confesseurs qui dormaient sous ces voûtes ténébreuses.

Pour ce qui regarde la nature et la portée de ces prières, surtout dans les services funèbres et dans les commémorations, nous renvoyons aux chapitres XXXIII, § 3, et LXXII, § 3, où nous aurons à traiter des vœux et des oraisons en faveur des morts. Quant à la forme du service funèbre, disons que probablement, au IIIe siècle, le prêtre y intervenait[1]. Le grand soin qu'on prenait des sépultures et la fraternité chrétienne devaient y réunir avec lui les parents et les amis du défunt. On récitait des psaumes, on chantait des hymnes, quand cela se pouvait. Parfois une oraison funèbre était prononcée. On célébrait enfin les agapes, comme nous l'avons dit; mais il est difficile d'arguer de liturgies du Ve siècle, ou de témoignages postérieurs[2], pour la détermination précise du rituel qui se pratiquait à Rome, dans les caveaux souterrains ou dans les *cellæ* au-dessus, pendant l'âge des persécutions. Il ne devait pas alors être bien facile de renouveler le service funèbre le troisième, le septième, le treizième jour après l'inhumation, comme on le fit plus tard, et l'on dut souvent se contenter des anniversaires. Mais cette célébration faite *ad corpus* semble être l'origine des petits oratoires qui, dans les siècles suivants (où l'on n'ensevelissait plus aussi profondément), entourèrent les basiliques, et qu'on suppose expliquer la multiplicité des chapelles.

On sait que, pendant l'absence de Cyprien, ce qui préoccupait les prêtres de Carthage, c'était d'ensevelir les martyrs et les fidèles. Saint Ambroise disait que, pour subvenir aux frais de sépulture des croyants, on pouvait vendre jusqu'aux vases de l'Église. Ce soin touchant, commun à toute l'antiquité, s'observait chez les chrétiens à l'égard des pauvres. Les prêtres participaient à leur ensevelissement aussi respectueusement qu'à celui des riches. Les *tenuiores,* qui étaient souvent inhumés aux frais de l'Église, ne pouvaient peut-être pas organiser eux-mêmes des repas commémoratifs, mais ils étaient invités par les riches. Des agapes nous avons parlé aux chapitres XII, XXV; nous en reparlerons aux chapitres LIII et LIV. Quant aux psaumes et aux hymnes, la piété des survivants ne pouvait mieux accompagner la dépouille des leurs que par ces lectures et ces chants. Certaines épitaphes du IVe siècle les mentionnent aussi bien que les liturgies[3].

Le cortége funèbre était-il accompagné de « cierges, torches, comme en triomphe[4] », ainsi

1. Cypr., *Ép.,* 2 (ép. du clergé de Rome à celui de Carthage).
2. M. de Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 497 et suiv.
3. M. de Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 499.
4. *Cum cerceis, et scolacibus cum voto et triumpho magno.* — *Acta martyrii S. Cypriani*, c. v.

que le disent les *Actes du martyre de saint Cyprien?* Cette pompe glorieuse est difficile à concilier avec les rigueurs de la persécution, surtout à propos de suppliciés comme Cyprien. Les lumières étaient nécessaires parce que les inhumations se faisaient de nuit. C'est dans les temps de tranquillité que cet éclairage se dut transformer en procession aux flambeaux. L'auteur de ce martyrologe aura antidaté le caractère de l'appareil des funérailles[1]. Cette observation est confirmée par le fait que les oraisons funèbres dont la relation ou la trace nous est restée datent du IV[e] siècle. C'est alors que les Pères y déployaient leur éloquence.

CHAPITRE XXVIII

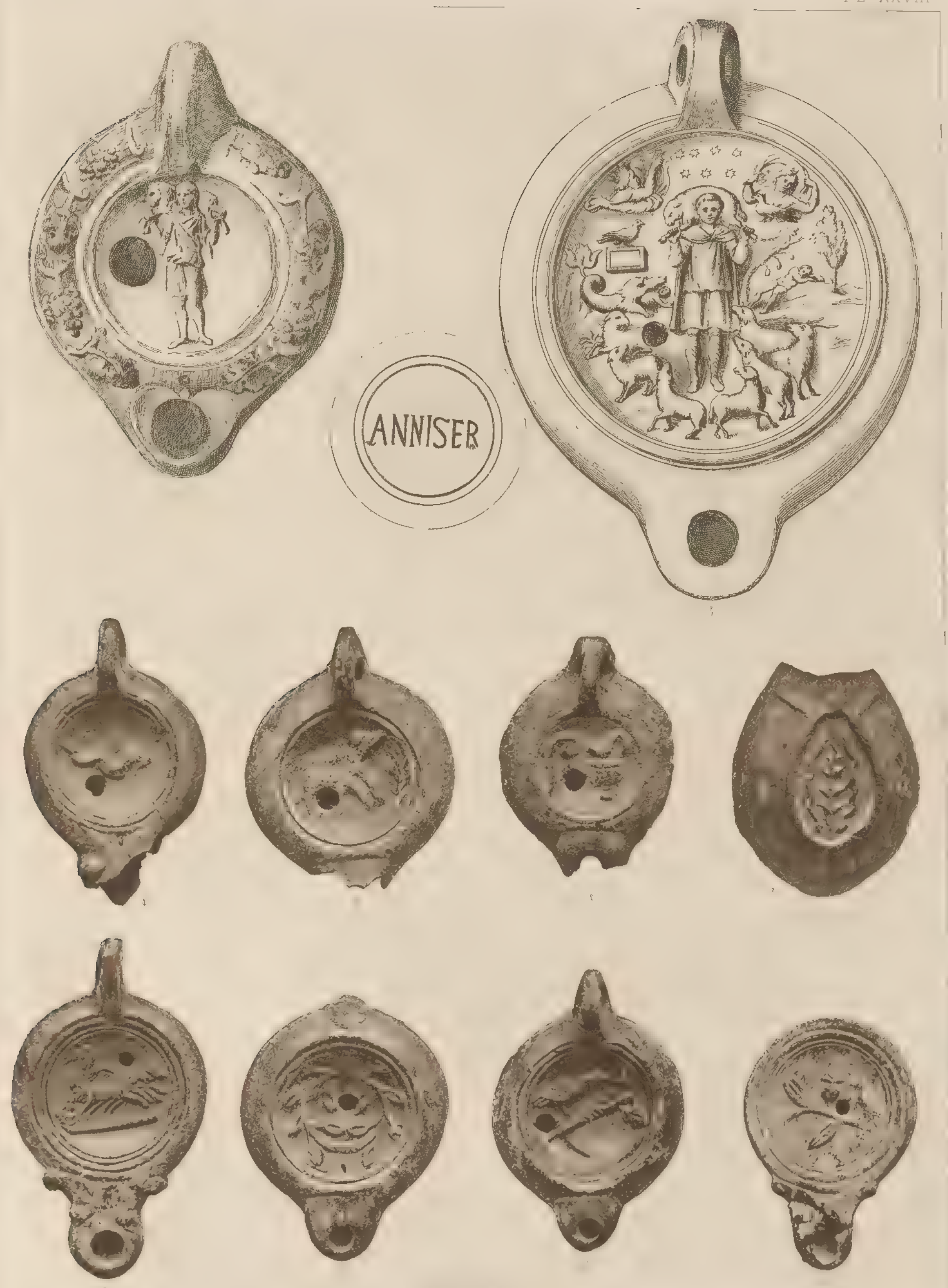
Premières lampes chrétiennes.

Notre planche XXVIII est gravée en partie d'après des lithographies du *Bullettino di Archeologia cristiana* de M. de Rossi (1870, tav. I), en partie d'après des originaux appartenant à l'auteur.

Fig. 1 et 2. La lampe du bon pasteur, entourée d'une guirlande de vigne et de raisins, est de la meilleure époque. Trouvée à Ostie, dans les ruines d'une maison incendiée dès le III[e] siècle, elle ne peut être postérieure à cette date. Portant sur son revers le sceau bien connu de son fabricant, ANNISER (ANNIus SERvianus, ou SERenus), elle est digne du II[e] par sa légèreté de pâte et par l'élégance de son dessin. Le même fabricant en a fait d'autres avec ce type du bon berger; c'est celui qu'on dut aimer à y imprimer tout d'abord. Ce potier fut peut-être le premier fabricant de lampes chrétiennes; mais il est douteux qu'il fût chrétien lui-même, car M. Le Blant vient de publier une lampe païenne de la collection Fol, portant sa marque, qui représente Bacchus, et dont les anses brisées figuraient probablement Isis et Sérapis[2]. C'était à l'époque où la discipline du secret n'était pas encore appliquée dans sa rigueur, où les Pères expliquaient tous les rites dans des apologies adressées aux païens. On conçoit qu'alors des fabricants, même païens, aient pu être mis à même d'utiliser des sujets chrétiens pour celles de leurs pratiques qui répugnaient aux représentations profanes. La persécution, ne sévissant que par intermittences, n'empêchait guère les applications de l'art aux conceptions nouvelles. M. Hamolle a trouvé à Ostie plusieurs autres lampes du même fabricant, qui, en tout cas, travaillait pour les païens plus souvent que pour les chrétiens.

Fig. 3. Quant à l'exemplaire où sont représentés le soleil et la lune sous forme de bustes humains, et sept étoiles sur la tête du bon berger, il n'est peut-être pas d'un dessin bien fidèle, car on ne l'a conservé que par le crayon un peu fantaisiste de Bartoli. Mais cette lampe avait été vue et décrite par Marini, qui y a lu sur le revers l'épigraphe SAECVL. Il interprétait ce mot par le souvenir de la fête des *Sæcularia*, célébrée en 248 par l'empereur Philippe, à l'occasion de laquelle, pour les illuminations officielles, on fabriqua une quantité de lampes portant cette inscription. De même que les païens à cette fête célébraient Apollon et Diane, d'après lui, les chrétiens auraient voulu faire à leur Jésus un cortège du soleil et de la lune, lui soumettant

1. Voir notre chapitre XC. — 2. *Revue archéologique* de Paris (1875).


ANNISER

ainsi les divinités du jour. Cette ingénieuse interprétation vient d'être renversée par M. de Rossi, qui lit simplement *SAECularis,* fabricant potier ! N'est-ce pas tomber de bien haut? Quant à ce cortége d'astres exceptionnellement donné au bon berger, M. de Rossi n'y voit rien de contraire aux mœurs des artistes chrétiens. Ceux-ci ne lui semblent pas avoir eu une grande répugnance contre les personnifications du cycle cosmique employées dans un langage artistique et conventionnel. Dans la cosmographie païenne, le char du soleil et de la lune indiquait la marche du temps; c'est une notion que les chrétiens pouvaient exprimer sans scrupule. Dans les bas-reliefs antiques, le soleil et la lune, à cause de leur *cours,* représentaient les évolutions de la vie humaine : pourquoi aurait-on répudié ce symbole innocent ?

On voudra bien remarquer l'accumulation originale de sujets que contient cette lampe. Tandis que le soleil porte une couronne de roi et la lune le croissant de Diane, les étoiles se multiplient suivant le nombre cabalistique. Voici la colombe sur l'arche, Jonas sous sa tonnelle, puis le dragon vomissant le prophète, et des brebis, troupeau chéri qui regarde son maître, tandis qu'un bouc récalcitrant se retourne d'un air rétif. Le bon berger est encore jeune et aimable, mais il est loin de la grâce qu'on devine en lui dans l'autre lampe, évidemment plus simple et peut-être plus antique. Dans celle que nous étudions il n'est plus nu-pieds, mais porte ces sortes de guêtres qu'on remarque aussi dans les peintures du IVe siècle[1]. L'idée des luminaires créés par Dieu était à sa place naturelle sur une lampe, image affaiblie de la lumière. On pourrait se demander si cette multiplicité d'astres, dont deux ont figure humaine, ne serait pas une réminiscence du livre d'Énoch, cet apocryphe qui animait les astres, les personnifiant et en faisant des sortes d'anges. Philon ne les décrivait-il pas comme des êtres spirituels pleins de vertus et de perfections, exerçant une sorte de vice-royauté au-dessous de Dieu ? Origène n'était pas loin de ces théories cosmologiques, lui qui prétendait que « soleil, lune et étoiles sont autant d'êtres vivants et raisonnables, éclairés avec la lumière de la connaissance, par la sagesse qui est la réflexion de la lumière éternelle, ayant volonté libre, capables de péché[2], » etc. Il mettait leurs mouvements si bien ordonnés sur le compte d'une raison consciente d'elle-même. En tout cas, ces astres, œuvres de Dieu, pouvaient être destinés à rappeler que toute lumière vient de Lui.

Ce n'est pas sans raison que M. Le Blant[3] a noté un signe d'antiquité dans l'anneau qui sert d'anse aux lampes de la bonne époque, tandis que celles de la décadence sont terminées d'ordinaire par une sorte de queue large à la base, pointue par le bout, et qu'on a pu comparer à une proue[4].

Puisque les sujets strictement chrétiens étaient si rares au IIIe siècle, il est intéressant de montrer quels motifs on préférait dans le choix des lampes empruntées aux ateliers profanes. Décrivons donc huit modèles de lampes dont les originaux sont en notre possession, et que nous avons des raisons de croire venues des catacombes, quoique les sujets qu'elles expriment ne soient pas tous exclusivement chrétiens[5].

Fig. 4. Cette observation est applicable à l'exemplaire n° 4, représentant un dauphin. Il a

1. Pièces de cuir non travaillées, et retenues par des courroies qui s'enroulent au bas de la jambe, comme en portent actuellement les *ciociari* de l'*Agro romano* ou des montagnes voisines.

2. *De Principiis,* I, 7, § 3.

3. *Revue archéologique de Paris* (1875), à propos d'une lampe païenne portant la marque : *Anniser.*

4. Voir les exemples de nos planches XC et XCI.

5. Les petits objets provenant des cimetières ne vont malheureusement pas tous aux mains des membres de la commission archéologique qui fait exécuter les fouilles : on en rencontre à vil prix chez plus d'un marchand de Rome. M. de Rossi lui-même constate combien il a de peine à obtenir des fossoyeurs actuels qu'on lui montre au moins les lampes avant d'en disposer.

été probablement emprunté à l'iconographie païenne, comme beaucoup de sujets du même genre[1]. Tout ce qui ressemblait au poisson rappelait aux chrétiens l'ἰχθύς sacré. Le dauphin, ami et sauveur des hommes, d'après la fable, devait être choisi de préférence aux autres sujets par les chrétiens qui le rencontraient sur des lampes.

Fig. 5. Ici, il n'y a pas de doute; nous sommes dans l'iconographie chrétienne. Deux brebis paissent dans les pâturages du Seigneur, tandis qu'une troisième broute le feuillage de l'arbre de vie. C'est un sujet rare dans les terres cuites, dont nous nous souvenons à peine avoir vu un exemple au musée Kircher. Sur le revers de cet exemplaire nous lisons les lettres COPPI....., le reste (trois ou quatre caractères) est indistinct. Le premier P n'est pas non plus très-lisible.

Fig. 6. Un vase à anse, un *pedum :* deux symboles qui ne sont pas rares sur les inscriptions, ni même dans les peintures[2], mais dont nous ne nous souvenons pas d'avoir vu un autre exemplaire dans les terres cuites. Le vase d'argile n'est pas seulement celui dont parle saint Paul (II *Cor.*, IV, 7); il est souvent aussi le récipient de ces grâces divines où se désaltéraient les fidèles. Rapproché de la houlette, il nous rappelle cette *secchia* où le bon berger met le lait dont il abreuvera ses agneaux[3]. Cet exemplaire, dont le fond est brisé, pourrait avoir été incrusté dans le mortier d'un *locus,* suivant un usage bien connu. Malgré la vraisemblance de cet emploi et la possibilité des interprétations que nous venons de mentionner, nous avons des doutes sérieux sur l'adoption de cette lampe par des chrétiens. En effet, des objets semblables à ceux qui y sont représentés étaient utilisés pour un culte païen, celui des augures. Ceux-ci portaient le *lituus,* bâton recourbé en crosse, et la cruche dite *capis,* qui servait aux sacrifices, est souvent représentée à côté d'eux sur les monnaies.

Fig. 7. Au lieu du dessus, voici au contraire le dessous d'une lampe. Il représente le dessin d'une palme, emblème qui l'avait fait sans doute préférer à l'autre face. Sur les côtés, on distingue encore un rameau, allusion d'un croyant à la victoire qu'on obtient par la foi.

Fig. 8. Une course de chars, sujet éminemment païen, mais qui a quelquefois été emprunté par les chrétiens comme figure de la course dans la carrière spirituelle dont parle souvent saint Paul[4]. Cette lampe porte par derrière des traces du mortier dans lequel elle a pu être incrustée.

Fig. 9. Le prix de la course, c'est la couronne de vie, celle que l'Apôtre dit incorruptible. Ce sujet n'était pas rare sur les ustensiles païens, mais il devait être agréé des croyants. L'exemplaire que nous en présentons porte, en caractères encore plus effacés, la même marque de fabrique que celui de la figure 5, dont la destination chrétienne est indubitable.

Fig. 10 et 11. Nous croyons volontiers que les deux sujets ci-joints sont sortis d'une fabrique païenne. Les oiseaux n'y sont pas sûrement des colombes, les rameaux et les fruits ne sont pas ceux de l'olivier; mais la disposition n'en est pas sans analogies avec les nombreuses représentations de ce genre qu'on a pu étudier dans nos planches X et XI. Utilisés ou non par des chrétiens, ces ustensiles étaient dans l'ordre des compositions qu'ils préféraient.

Tous ces exemplaires, à cause de la légèreté de leur pâte et de l'élégance de leur dessin, peuvent être aisément rapportés au III[e] siècle. La nature des sujets qu'ils représentent nous reporte aussi vers cette époque.

---

1. Voir planches X, XIX et XXI.
2. Voir planches X, XI, XVI, XXI, XL, XLI, XLIII, etc.
3. Voir planches XVII et XXXVII, 7 et 9.
4. I *Cor.*, IX, 24 et 25.

On a remarqué qu'un très-grand nombre des lampes et des vases trouvés dans les tombes ou incrustés dans le mortier étaient plus ou moins fragmentés. Qui peut dire jusqu'à quel point il n'y a pas dans ce fait un rappel de l'usage antique qui symbolisait la fragilité de la vie humaine en brisant un vase? Rien n'eût été plus innocent que cette réminiscence profane. Au reste, comme signes de reconnaissance des tombes, les objets brisés avaient plus de chances de n'être point dérobés.

En général, il faut distinguer entre les lampes sans désignation topographique et celles qui furent incrustées dans le mortier ou murées dans le *locus* en même temps que le cadavre. Celles-ci pourraient fournir des renseignements chronologiques sur la date des sépultures. Les autres ont servi en divers temps; on les allumait près de la tombe, et alors on les déposait dans une petite niche ménagée dans le tuf, ou sur des consoles architecturales dans les *cubicula;* on s'en servait à éclairer les ambulacres. Une troisième catégorie se rattache aux ustensiles du culte qu'on célébrait dans les cryptes historiques, surtout aux époques du triomphe du christianisme. C'est à cette dernière classe qu'appartiennent les lampes de bronze suspendues par des chaînes, surtout celles qui portent des emblèmes d'époques de décadence, comme la croix, le monogramme cruciforme, tels qu'on en voit dans nos planches XC et XCI. L'usage des lampes dans les sépultures n'était pas seulement une nécessité, il était aussi une imitation des honneurs rendus aux morts par les païens et par les juifs.

Ne mentionnons que pour mémoire quelques exemples de lampes placées sur de petits autels de terre cuite, semblables à ceux des dieux lares[1]. On a constaté aussi l'existence de quelques chandeliers de même matière, propres à soutenir des chandelles; mais il est douteux que ces deux derniers objets remontent plus haut que le IVe siècle. Quant aux lampes proprement dites, le plus grand nombre porte les caractères du IVe siècle ou des origines du Ve. Lorsque cessa l'usage des catacombes, on ne s'en servit plus aux nécropoles que dans les fêtes commémoratives. L'on en découvre dans toutes les fouilles de la ville : au Forum, à l'Aventin, etc., tout aussi bien qu'aux catacombes; mais celles du IIIe siècle sont fort rares. Il est probable qu'à cette époque les chrétiens se servaient d'ustensiles ordinaires, ne se scandalisant pas des sujets représentés quand ils n'étaient que décoratifs, ou choisissant de préférence des motifs de portée indifférente ou analogues aux symboles chrétiens, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Nous ne savons s'il faut rattacher à l'époque des persécutions une lampe conservée au Vatican, et dont nous n'avons pu obtenir d'autre dessin que celui de Boldetti, trop embelli[2], représentant un sujet unique dans son genre. Le manche en est ornementé d'une figure de femme couronnée de laurier et tenant une palme. Était-ce une martyre, ou une simple combattante des luttes de la vie?

---

1. Bosio, *Roma sott.*, p. 209. — 2. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 63.

CHAPITRE XXIX

Les peintures à demi païennes.

Notre planche XXIX est gravée d'après des photographies prises au magnésium sur les fresques originales.

A droite du portique de Domitilla[1] est un petit *cubiculum* ouvrant sur un *triclinium* qu'on suppose avoir servi aux agapes, c'est-à-dire situé presque dans l'*atrium* visible aux yeux du public; on le croit du III[e] siècle. Il est creusé dans le tuf, au flanc de la colline, sur les bords de l'ancienne voie Ardeatina. Cette position, qui l'exposait à une demi-publicité, a engagé les artistes à choisir non des sujets symboliques d'un caractère chrétien trop évident, mais des sujets allégoriques qui, sans scandaliser les chrétiens, pussent ne pas éveiller l'attention des païens. Au-dessous des *arcosolia,* fort bas du reste, à fleur de terre, et non à la hauteur ordinaire, est posée la *mensa*. Entre des oiseaux, des paons et des guirlandes ondulantes d'un caractère un peu lourd, sont des frises où plusieurs fois est répétée la figure d'une enfantine Psyché.

Fig. 1 et 2. Elle n'est point nue, comme dans bien des représentations païennes; elle est pudiquement enveloppée d'une tunique, et ses ailes seules, attachées très-haut, presque à la nuque, indiquent la légèreté de son caractère. Elle cueille des fleurs ou en porte une corbeille pleine, tandis que des enfants, sortes de génies tout nus, en remplissent des paniers. Des tiges de fleurs s'élèvent ici et là. L'empâtement de ces peintures ne nous permettrait nullement de supposer, comme le P. Garrucci, qu'elles « pourraient peut-être avoir été faites par la même main qui a décoré l'ambulacre de Domitilla ». Les unes représenteraient-elles le printemps, et les autres l'automne? Cette hypothèse n'est pas improbable. Sur les antiques pierres gravées, Érôs conduit Psyché : c'est le génie du délogement de l'âme. Nous oserons émettre une interprétation de plus : pourquoi la Psyché aux ailes de papillon ne serait-elle pas une allusion à l'espèce de résurrection que traversent certains insectes en sortant de leur chrysalide? Les comparaisons entre les espérances de relèvement et les mutations que subit la nature n'étaient pas étrangères aux Pères de l'Église[2].

Les fleurs étaient utilisées dans les sépultures païennes; les chrétiens ne les dédaignaient pas. Sans doute, pendant les trois premiers siècles, ils évitaient de s'en couronner eux-mêmes et auraient cru suivre des coutumes païennes en couronnant leurs morts; mais ils aimaient « les guirlandes et les fleurs éparses[3] ». Prudence chantait l'usage d'en semer les tombes, usage fréquent surtout au IV[e] siècle. La Psyché était connue; néanmoins ce sujet n'est pas absolument païen, il n'avait pas de signification bien déterminée ni bien profane dans la mythologie antique. La philosophie platonicienne s'en est saisie, et plusieurs chrétiens, par suite de tendances néoplatoniciennes, essayèrent peut-être d'en adapter le sens aux données évangéliques. Ils pouvaient allégoriser l'âme élevée à l'amour mystique. Le mythe profane étant ainsi sanctifié, quel chrétien aurait pu s'en formaliser? Quand il était libre de se produire, quand il était presque sûr de ne rencontrer que des yeux sympathiques, l'art ne craignait pas d'exprimer des idées

---

1. Voir planche XII, fig. 2, n° 15.
2. *Totus hic ordo revolubilis rerum, testatio est resurrectionis mortuorum.* (Tert., *De Resurr. carn.*, c. XII.)
3. Minut. Fel., *Octavius*, 12 et 38. — Clem. Alex., *Pædag.*, II, 8.









Heliog. P. Dujardin

PEINTURES A DEMI PAIENNES

Ve A. MOREL et Cie Editeurs Imp. Lemercier et Cie Paris

chrétiennes plus ou moins mystérieusement symbolisées; mais il savait aussi faire adroitement un choix des sujets usités, de signification banale, les imitant avec sobriété, les transformant suivant les convenances morales, plutôt assurément que d'après des prescriptions de l'autorité ecclésiastique. A cela il faut ajouter sans doute quelques réminiscences des écoles dont on sortait, réminiscences qui sont plus ou moins manifestes, même dans l'expression des sujets évidemment chrétiens. Le goût des décorateurs n'était pas entravé : dans presque tous les cimetières on trouve des *cubicula* peints sans symboles évidents. Il suffisait que l'artiste n'imaginât rien de contraire à la pensée chrétienne. Quand les propriétaires de la tombe ou les affiliés de l'*ecclesia fratrum* ne cherchaient pas à faire exprimer une pensée religieuse, ils n'en tenaient pas moins d'ordinaire à observer les convenances morales d'une part, et à se conformer aux usages de l'autre. Or la fresque était tellement entrée dans les mœurs, la décoration était si bien une nécessité de toute construction achevée, que tout personnage qui avait le sentiment de sa dignité se conformait à cet usage. Comme aujourd'hui, chez nous, les gens aisés mettent une pierre ou une grille sur les fosses; comme en Italie ils y mettent un marbre, une colonne, ou y sculptent un buste, ainsi les anciens chrétiens faisaient décorer les caveaux funèbres, sans prétendre toujours y exprimer une pensée religieuse, et sans viser jamais à faire des images *sacrées*, au sens propre du mot.

Fig. 3 et 4. Un autre exemple de ces décorations sans caractère religieux est dans les deux figures 3 et 4, qui expriment des saisons de l'année. Elles sont à la voûte d'un *cubiculum* bien connu du cimetière du pape Calliste, où rien, ce semble, n'aurait empêché l'expression d'idées plus religieuses. Mais ces femmes vêtues de leurs longues tuniques, demi-couchées dans les lunettes décoratives, tenant des vases de fleurs ou de fruits, n'avaient rien qui contrariât le sens chrétien; sur les sarcophages, les quatre saisons représentaient la brièveté de la vie, idée qui convient à toutes les religions; d'autre part, ces allégories satisfaisaient le goût du temps : le *cubiculum* par là était décoré, cela suffisait aux exigences de la famille pour qui était creusé ce caveau. Génies des saisons, allégories de la vie humaine, on pouvait d'ailleurs appliquer tout cela aux espérances de résurrection. La succession des choses dans le passé était une garantie de celle de l'avenir; ainsi l'avaient compris les Pères. M. de Rossi croit ces fresques de la première moitié environ du IIIe siècle, et il leur trouve des analogues en plusieurs caveaux de cette époque.

A la même catégorie nous rattacherions volontiers la fresque assez grossière d'un *arcosolium* au fond duquel on voit un vase entre deux oiseaux. Cet *arcosolium* déjà reproduit par notre planche V (fig. 2), est au fond d'une des ailes de l'ambulacre de Domitilla, où il a été creusé deux ou trois siècles après la création première de ce bel hypogée. Les lignes architecturales tracées par le pinceau n'encadrent rien de religieux; elles sont d'un style qui contraste avec l'élégance légère et classique de l'ambulacre voisin. Et quant au vase, sa signification chrétienne n'est nullement obligée. En tout cas, des païens auraient pu n'y attacher aucun sens mystique. Nous en sommes encore à nous demander si l'intention du peintre a été qu'on vît dans toutes les colombes de ce genre des âmes prêtes à se désaltérer aux sources de la vie éternelle, ou s'il n'y avait là qu'un caprice de son pinceau. Ailleurs, on peut observer, entre des dauphins et des ancres, deux paons qui reposent sur le bord d'une grande coupe dans laquelle se dessinent des objets ronds, qui sont probablement des fleurs, image de la végétation du paradis, ou des pains, emblème des rassasiements éternels[1]. Ces âmes immortelles ou ressuscitées

1. Voir plus haut, page 53.

semblent jouir de la quiétude des bienheureux. Un tel sujet, simple et classique, convient à merveille au symbolisme du III[e] siècle. Qu'on entre au cimetière de Calliste, dans le *cubiculum* dit de l'Océan[1], on trouvera un portrait, un masque, des paons, des génies voltigeant, des guirlandes de fantaisie, et même des treillis de jardins, toutes choses qui indiquent avant tout la préoccupation du décor.

De l'étude topographique des lieux où les images semi-païennes ont été trouvées il résulte qu'elles sont loin d'être les plus anciennes des catacombes, mais que leur grand épanouissement est de la seconde moitié du III[e] siècle. Cette observation fait tomber la théorie qui voudrait en faire l'origine exclusive de l'art chrétien. Celui-ci était né déjà quand on en vint à les multiplier. Cela ne contredit en rien l'opinion que nous avons déjà énoncée : on doit reconnaître pour les plus anciennes peintures des catacombes celles qui se ressentent le plus du style classique, et que leur simplicité même rapproche de la civilisation grecque. Mais il ne faudrait pas croire que l'on débuta dans la peinture des cryptes par des sujets de préférence insignifiants ou semi-profanes; c'est au contraire une façon de faire qui convint mieux aux temps où le christianisme multipliait ses adeptes, mais où par là même il était exposé à les voir perdre quelque peu de l'intensité des préoccupations religieuses. Quand le monde entra dans l'Église, il y introduisit *a fortiori* ses mœurs, ses goûts, et jusqu'à ses modes. La foule qui affluait devait importer avec elle un art un peu banal.

CHAPITRE XXX

Sépultures de papes du III[e] siècle.

Notre planche XXX est gravée d'après deux lithographies de la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. I, tav. 5, et t. II, tav. I. A.

§ 1. La Crypte de saint Corneille. Description.

Sur le plan général du cimetière de Calliste[2], la crypte de saint Corneille se trouve dans l'*area* I. Elle est donc attenante aux cryptes de Lucine.

Fig. 1. On connaissait, par des documents du II[e] siècle environ, l'existence d'un tombeau de Corneille. Les Actes de ce pape et le livre dit Pontifical, ainsi que des calendriers, le supposaient enterré à Saint-Calliste. Son souvenir y était rattaché au nom de saint Cyprien. D'un autre côté, M. de Rossi avait déjà, en 1849, trouvé un fragment d'inscription disant : ....NELIVS MARTYR. Or, en 1852, il parvint dans ses recherches et excavations à une crypte dans laquelle il découvrit deux grandes images de saints, avec les lettres SCI CORNELI PP le long de la première, et .....IPPI....N le long de la seconde[3]. Il ne fut pas difficile de suppléer dans celle-ci SCI CIPRIANI. Bientôt après on trouva un autre fragment d'inscription en marbre, s'adaptant à merveille au morceau déjà mentionné, et des deux l'on put refaire CORNELIVS MARTYR EP[4]; les deux débris s'adaptaient bien à l'ouverture du *locus* où avait été trouvé

1. Voir de Rossi, *Roma sott.*, t. II, tav. 28.
2. Voir planche I.
3. Voir planche XCVI.
4. Voir planche XXXI, fig. 4.





ce dernier fragment, juste à la gauche de l'image du saint de ce nom. Ainsi, Corneille est désigné par le simple titre d'évêque. Poursuivons. Un vieux document parlait d'un saint Céréalis martyrisé avec vingt et un de ses compagnons, et enterré dans ce voisinage. Or on a pu lire sur le mortier de l'arceau voisin un graphite disant *Scs Cerealis et Salustia cum XXI*. La désignation SCS (saint) sur un graphite ancien aurait lieu d'étonner; ce griffonnage n'a pas été fait du temps de l'inhumation des personnages mentionnés.

Près du *locus* de saint Corneille, il y a d'autres sépulcres sur lesquels on a lu les épitaphes de Tranquillianus, de Tranquilliana et d'Olympias, dont on ne peut dire s'ils furent du nombre de ces vingt et un martyrs anonymes; mais ces sépultures nous paraissent plus anciennes que celle du pape Corneille, lequel pourrait bien avoir été introduit dans une crypte déjà peuplée. Dans le fait, au lieu d'occuper un poste d'honneur au fond d'un hypogée, comme on en trouve tant d'autres à Saint-Calliste, le pape Corneille occupe tout simplement un *locus*, quelque peu plus grand, plus soigné que les autres, si l'on veut, mais en ligne d'égalité avec ses voisins. Néanmoins M. d Rossi croit que ce grand sépulcre fut primitivement à *mensa*, c'est-à-dire avec la tablette posée dessus horizontalement, et non verticalement. De plus, les arcs de voûte à pilastres de briques qui soutiennent l'ambulacre rehaussé semblent avoir été bâtis au III[e] siècle, car, indépendamment de la nature de cette maçonnerie, on observe sur les graphites tous les caractères de cette époque, par exemple, l'ἰχθύς, l'IXΘΥC ΑΛΙΦθορῶν σωτήρ, le poisson sauveur des naufragés. Ces constructions encadrent la tombe du pape, qui se trouvait dans un simple ambulacre.

Les voûtes sont sensiblement plus hautes que dans les autres hypogées; elles ont été faites en maçonnerie, évidemment pour soutenir l'ambulacre, dont on avait presque doublé la hauteur en le recreusant par en bas. Que ces arceaux en contre-fort de maçonnerie n'aient pas suffi à maintenir ces tufs fragiles, c'est chose probable : il a fallu diminuer les vides des parois, faire disparaître les creux au-dessus des sépulcres à *mensa*, ou plutôt clore ceux-ci avec des plaques verticales qui pussent servir de soutien aux murailles, en supprimant leurs solutions de continuité. C'est alors qu'y fut appliquée la tablette qui porte l'inscription CORNELIVS MARTYR EP., laquelle du reste pouvait avoir servi préalablement dans une autre position. Ce dernier travail est attribué au pape Damase. Voilà les ingénieuses inductions, fondées sur une patiente et judicieuse étude des lieux, qui servent à M. de Rossi pour déterminer l'âge de la colonne tronquée qui est appliquée contre le pilier, au-dessous des images. Cette colonne est en maçonnerie, postérieure évidemment aux autres constructions, aux contre-forts, etc. L'étude des stucs qui recouvrent les uns et les autres ne laisse aucun doute à cet égard. Cela étant, l'illustre archéologue suppose qu'après la transformation du sépulcre à *mensa* de Corneille, la tombe du pape ne pouvant plus servir de table pour ce qu'on appelait déjà les saints mystères, on jugea bon de lui substituer une sorte de petit cippe ou d'autel rond. C'est là qu'auraient officié bon nombre de prêtres du moyen âge, dont on trouve *en graphites* les noms écrits sur les stucs. La piété des pèlerins avait pratiqué un grand lucernaire pour éclairer la crypte.

Un autre avis s'offrait aussi, c'est que ledit cippe pourrait bien avoir servi tout simplement à poser ou la large patène de marbre contenant les huiles parfumées dont on aspergeait les tombes à une certaine époque, ou les lampes et veilleuses qui, dans les jours de commémoration et de célébration des offices, devaient éclairer les caveaux. Qu'on le note bien, en effet, on a trouvé bon nombre de vases creux, parfois engagés dans le mortier, d'autres fois simplement posés sur de petites plates-formes; ces vases, en marbre, en terre cuite, ou même en verre,

semblent avoir été pénétrés par des corps gras. Ce sont ces huiles ou ces parfums, ou peut-être simplement ces huiles parfumées, dont les pèlerins recueillaient quelques gouttes et qu'ils emportaient comme reliques ou souvenirs, en attendant qu'on osât exposer les os mêmes des martyrs [1]. Paulin de Nola mentionne ces usages au Ve siècle. Quant au transfert des ossements, il n'eut guère lieu qu'au VIIIe siècle, quand Paul Ier les dispersa dans les églises. Alors les os de Corneille durent subir le sort commun, et la piété même contribua à détruire sa tombe. Quant à voir un bénitier dans la colonne tronquée, M. de Rossi n'y songe même pas. Il y avait bien, au IVe ou Ve siècle, dans l'*atrium* des basiliques, des fontaines jaillissantes, où les visiteurs se *lavaient* les mains avant d'entrer dans le temple. Ces eaux courantes, si communes à Rome, où les aqueducs en fournissaient aux maisons particulières, ont pu être appelées tôt ou tard eaux saintes, dans le voisinage des lieux de culte; mais le docte archéologue ne trouve aucun indice antérieur au XIIe ou XIIIe siècle de récipients d'eau placés près des sépulcres [2].

Par un tour de force de divination épigraphique, M. de Rossi a appris, d'une inscription en vers dont il possédait à peine la fin, que le lucernaire de cette crypte avait dû être fait du temps du pape Damase, auteur de cette poésie. Cette inscription en beaux caractères damasiens, était placée précisément au-dessus de la tombe du pape Corneille. C'est ainsi qu'on éclairait, au IVe siècle, les tombes des chrétiens célèbres, et qu'on chantait leurs éloges.

Pourquoi Corneille est-il appelé martyr? Son martyre pourrait bien n'avoir été qu'un exil. Le sens du mot a été étendu à la souffrance de quelques exilés célèbres, et ce n'est pas le seul exemple d'une déviation dans la portée de cette expression. Dans la vie de saint Léon le Grand, il est parlé d'une basilique érigée en l'honneur de saint Corneille, *juxta cœmeterium Callisti via Appia*. On n'a pu retrouver les traces de ce monument. On sait qu'Adrien Ier transféra ses reliques à Caprarola (vers 772); mais sous Grégoire IV (en 827) on les mentionnait à *Santa Maria in Transtevere;* enfin on parle de leur translation à Compiègne sous Charles le Chauve. Pourtant le *Livre pontifical* dit que Léon III (795-816) renouvela le cimetière de Corneille, sur la via Appia. C'est à lui probablement qu'il faut attribuer les fresques qui sont encore sur les piliers en dedans de la crypte. Puisqu'elles sont du IXe siècle environ, nous en renvoyons l'étude au chapitre XCVI.

§ 2. La crypte de Saint-Sixte.

Fig. 2. C'est faute de connaître l'état exact du caveau des papes, tel qu'il était au IIIe siècle, que nous nous contentons de le reproduire tel qu'il a dû être au Ve, d'après les dessins et les restaurations si soignées de M. de Rossi. On conçoit l'enthousiasme que dut éprouver l'ingénieux investigateur lorsqu'en 1854 il découvrit la crypte des papes du IIIe siècle, dont on soupçonnait l'existence au cimetière de Calliste, et lorsqu'il put y faire descendre le pontife Pie IX. Il fallut déblayer les matériaux accumulés à la hauteur de la voûte, et remettre de l'ordre dans les débris tombés des lucernaires, ou laissés par les dévastateurs dans leurs précédentes incursions. Nouveau déboire! La voûte s'écroulant en partie, il fallut presque tout refaire en maçonnerie neuve, en respectant la forme de ce qu'on rétablissait. Et alors même on n'obtint que le demi-chaos dont l'un des dessins publiés par M. de Rossi donne l'idée [3]: un rectangle voûté, dont les parois sont percées de grands *loci* où les épitaphes ont dû être placées

1. Voir planche VIII.
2. Voir *Roma sott.*, t. I, p. 283.
3. Voir *Roma sott.*, t. II, tav. I

(elles sont en morceaux); au fond, la trace d'un sépulcre à *mensa* devant lequel on distingue deux marches; ici et là, des débris de colonnes torses ou de balustrades; enfin un sarcophage.

Dans ce caveau délabré, on distingue des traces de remaniements antiques. Il y a des briques qui portent le timbre de la fin du IIe siècle. Ce qui reste des premières murailles laisse entrevoir de vagues peintures, qui elles-mêmes furent remplacées par des stucs, la porte ayant été agrandie. Sous son arceau l'on voit des décorations du VIIe ou VIIIe siècle : elles sont le produit des restaurations de Léon III probablement; mais au-dessous il y a d'autres peintures avec le monogramme enfermé dans un cercle, œuvre de Sixte III (432), à ce que l'on pense, ainsi que les revêtements de marbre dont les débris gisent sur le sol. Pour éclairer cette crypte, on y avait, dès le Ve siècle, creusé les deux lucernaires qui ont contribué à sa ruine.

Parmi les débris on a précieusement recueilli des morceaux d'inscriptions grecques, gravées sur de minces lames de marbre, semblables par leur paléographie à celles du IIIe siècle. En les rapprochant, on en fit ΑΝΤΕΡΩϹ ЄΠΙ, Antéros, évêque; ΦΑΒΙΑΝΟϹ ЄΠΙ ΜΡΤ, Fabien, évêque, martyr; ΛΟΥΚΙϹ, Lucius; ЄΥΤΥΧΙΑΝΟϹ ЄΠΙϹ, Eutychien, évêque. Le lecteur en peut étudier la photographie exacte à la planche XXXI. Au milieu des décombres, on rencontra encore des fragments d'épitaphes faites évidemment sous Damase ou sous Sirice, son successeur. Sur ces fragments rapprochés on put deviner, plutôt que lire, le poëme déjà connu par un *codex vaticanus* : *Hic congesta jacet* [1], que ce pape terminait en disant « avoir craint de troubler les cendres de tant de saints en se faisant déposer au milieu d'eux ». Or le compilateur de ce *codex*, parmi les saints que Damase avait craint de déranger, énumère, après les papes du IIIe siècle, avec la qualification d'évêques, un certain Numidianus, dont précisément l'épitaphe a été trouvée en fragments dans cette crypte, et un Urbain, dont on trouve aussi l'inscription.

Il n'était plus possible d'hésiter. On était bien dans la crypte tant cherchée des papes du IIIe siècle. Ce doute une fois levé, M. de Rossi, par la rencontre de quelques lettres sur deux fragments de marbre, parvint encore à deviner l'inscription damasienne suivante, mentionnée par le même *codex* :

Tempore quo gladius secuit pia viscera matris	Au temps où l'épée tranchait les entrailles de la pieuse mère,
Hic positus rector cœlestia jussa docebam:	Moi le recteur qui suis ici déposé, j'enseignais les commandements célestes:
Adveniunt subito rapiunt qui forte sedentem,	Arrivent brusquement des gens qui me saisissent avec violence sur mon siége.
Militibus missis populi tunc colla dedere;	Aux soldats envoyés le peuple alors présente la gorge;
Mox sibi cognovit senior quis tollere vellet	Aussitôt le vieillard, reconnaissant qu'on voulait lui ravir
Palmam, seque suumque caput prior obtulit ipse	La palme, offre sa tête, de préférence et de lui-même,
Impatiens feritas posset ne lædere quemquam.	Craignant que leur cruauté ne vînt à blesser quelqu'autre.
Ostendit Christus, reddit qui præmia vitæ,	Christ, le distributeur des récompenses de la vie, manifeste
Pastoris meritum, numerum gregis ipse tuetur.	Le mérite du pasteur, et garantit lui-même l'intégrité du troupeau.

Les *Actes de saint Étienne*, pape, rapportent qu'il fut surpris par les soldats de Valérien tandis qu'il célébrait les divins mystères, et décapité sur son siége; puis, qu'il fut enseveli auprès de cette chaire baignée de son sang, dans le cimetière de Calliste. Mais ce livre, écrit au VIIIe siècle, semble avoir confondu Étienne avec Sixte II, ainsi que nous le verrons plus loin [2]. C'est donc à celui-ci que se rapporterait l'inscription que nous venons de citer. Cette opinion est d'accord avec les déclarations de saint Cyprien, son contemporain, et avec les graphites des

1. Voir planche LXI, n° 9. — 2. Voir chapitre XXXI, § 1.

pèlerins de la crypte papale, qui invoquaient Sixte et non Étienne[1]. Cette épitaphe semble avoir été placée dans le fond de la salle, sur un *loculus* très-remanié qui fut primitivement à *mensa*. Au-dessus d'elle devait se trouver l'autre épitaphe élogieuse : *Hic congesta jacet*, etc. A ces inscriptions il faut ajouter le marbre qui dut exister au-dessus de la porte d'entrée, relatant une liste de noms d'évêques et de martyrs enterrés là. C'est ce marbre qui fut probablement la *platonia* placée par le pape Sixte III, et qu'on a si longtemps confondue avec des monuments de la crypte de saint Sébastien[2].

Avec ces données, M. de Rossi a cru pouvoir restaurer la célèbre crypte, en imagination du moins, et en faire un beau dessin, très-vraisemblable dans ses détails, dont on peut prendre connaissance à la figure 2 de notre planche. L'ingénieux archéologue a commencé par supposer sur les *loculi*, indépendamment des noms des évêques ci-dessus, ceux de Zéphyrin, Urbain, Pontien, Étienne, Denys, Félix, Cajus, en tout une douzaine environ; puis il imagina un autel (peut-être un sarcophage)[3] sur les deux marches formant plate-forme devant les inscriptions. Derrière le sarcophage il supposa un siége épiscopal, celui de Sixte II, ensanglanté par son supplice. Il entoura le tout d'une balustrade en marbre, dont il reste des débris, et qui devait imiter l'enceinte réservée des basiliques, le *sanctum*. Pour mieux marquer la section de la crypte en deux parts, l'une pour le public, l'autre pour les prêtres, à l'imitation des basiliques, il redressa les deux colonnes en spirale gisant dans la poudre; elles furent surmontées d'un entablement d'où l'on peut supposer que tombait un rideau; et par ces arrangements il reconstitua la chapelle souterraine, telle que Sixte III avait dû l'établir vers le commencement du Ve siècle, telle que Léon III avait dû l'achever au VIIIe. Mais combien plus simple était certainement la crypte primitive au IIIe siècle, avant que les dévots eussent cru devoir la transformer en église, avant même que Damase y eût touché en y plaçant ses inscriptions élogieuses! On peut en avoir une idée en faisant abstraction des colonnes torses, de l'entablement, des balustrades, de l'autel. Alors c'était un lieu de sépulture, simple et austère, comme il convenait à ces évêques d'un temps de persécution, qui pratiquaient le culte en esprit et en vérité, et qui ne se doutaient guère, les humbles chrétiens, qu'on ferait pendant des siècles des pèlerinages sur leurs tombes, ou qu'on transformerait leur caveau en chapelle!

Avant d'entreprendre l'étude des épitaphes des papes, nous devons dire quelques mots des autres personnages qui furent ensevelis dans leur caveau. Il y en eut qui furent évêques (non de Rome), et que mentionnait probablement la *platonia* affichée par Sixte III au-dessus de la porte d'entrée; mais, de plus, les dépouilles de simples prêtres et de simples fidèles avaient été recueillies à côté de celles des chefs de l'Église. Ainsi, près de l'autel, à droite des gradins, sur le pavé, on lit encore l'inscription grecque d'un *Démétrius*, sans qualification aucune. C'est sous le sol que nous trouvons cette sépulture. Admit-on dans les *loculi* bâtis dans les parois, à côté des papes eux-mêmes, quelques évêques ou martyrs étrangers? Pourquoi pas aussi d'autres chrétiens éminents? On croit reconnaître un polyandre dans la grande niche de gauche en bas, contre la petite porte qui donne sur la crypte de Sainte-Cécile. On se demande si ce ne serait pas l'emplacement où furent déposés les quatre-vingts martyrs que les martyrologes placent auprès de sainte Cécile. Deux sarcophages sans sculptures étaient rangés le long des parois, de chaque côté de la salle. Pas de noms, pas d'indications; mais M. de Rossi s'est rap-

---

1. Voir planche LVII.
2. Voir chapitre LXXIX, § 2.
3. C'est probablement ainsi que l'évêque Spes de Spoleto, vers la première moitié du Ve siècle, après avoir retrouvé la tombe de saint Vital, l'érigea par honneur en autel, comme le prouve une inscription commentée par M. de Rossi. (*Bull. di Arch. crist.*, 1871, p. 94 et suiv.).

pelé à propos, d'après les *Actes d'Eusèbe*, prêtre et confesseur, un prêtre du nom de *Gregorius*, qui y aurait enseveli un certain *Eusèbe, homme de Dieu*, en attendant d'y être déposé lui-même. Il leur suppose donc pour lieu de repos ces deux sarcophages; cette hypothèse lui fournit l'occasion de réhabiliter de son mieux le pape Libère. Celui-ci avait été accusé par Orosius, auteur de cet écrit, de s'être entendu avec l'empereur Constance pour faire emprisonner et mourir dans cette étroite crypte le prêtre Eusèbe, partisan de son concurrent Félix. Ce débat n'importe pas à notre description. Si l'on abonde dans le sens de M. de Rossi, il faut constater une inexactitude de plus dans ces martyrologes dont il fait un si constant usage; si, au contraire, on s'en fie au martyrologe, il faut constater une honte de l'Église du IV[e] siècle, ce qui n'est nullement moins regrettable. La vérité sur ces détails est difficile à mettre au clair. En somme, il n'est que trop vrai que dès cette époque l'Église avait ses factions, et que Félix disputait à Libère l'épiscopat. Les calomnies, sinon les crimes, ont pu être les armes dès lors utilisées. M. de Rossi croit voir une preuve de ces rivalités regrettables en deux inscriptions que nous retrouverons, et qui mentionnent Libère et Damase, au lieu des noms des consuls, qui servent ordinairement de dates[1]. Ce faible indice lui fait croire que les morts mêmes prenaient parti dans les débats en faveur de Libère ou de Damase, plutôt que pour leurs concurrents Félix et Ursinius. Quoi qu'il en soit de cette induction, nous croyons qu'il est aussi difficile de disculper les évêques orthodoxes d'une façon certaine que de rendre compte de toutes les invraisemblances accumulées par les récits des martyrologes.

Dans toutes les hypothèses, néanmoins, s'il faut admettre que les prêtres Eusèbe et Grégoire ont été déposés dans la crypte papale, il faut aussi conclure que ce n'était pas un honneur tellement au-dessus de l'ambition des plus humbles. Ceci encore est une indication bonne à noter, et qui prouve amplement que la position de l'évêque de Rome était loin d'être alors, dans la hiérarchie ecclésiastique, ce qu'elle est aujourd'hui. La distinction entre l'évêque de Rome et ceux des autres pays n'était pas si accentuée que plus tard. C'est sans scrupule, et comme pour remplir un devoir d'hospitalité, que l'on semble avoir déposé dans la crypte des papes les évêques étrangers qui accidentellement mouraient à Rome. N'étaient-ils pas égaux ou à peu près? Ainsi de Julianus, d'Optatus, de Polycarpe, de Mannus, de Laudiceus, de Numidianus, et peut-être d'Urbain, si tant est que l'épitaphe d'OYPBANOC qu'on y a trouvée ne soit pas celle du pape de ce nom.

§ 3. Premières épitaphes de membres du clergé.

Nous venons d'entrevoir les premières épitaphes de papes qui nous soient connues, et nous reviendrons sur leur examen au prochain chapitre. Mais il en est de prêtres et d'autres membres du clergé, dont plusieurs sont même antérieures. Elles méritent notre attention; celle-ci, par exemple, dont la paléographie est, semble-t-il, du II[e] siècle :

AVR·HELIODORVS PRT	Aurélius Héliodorus prêtre.

Elle est tirée du cimetière Ostriano, près de Sainte-Agnès, qui a été récemment l'objet de l'attention spéciale des archéologues. Les remaniements qu'il doit avoir subis expliquent que

1. Voir planche LXVI.

certaines inscriptions y ont été utilisées deux fois. Par exemple, la pierre ci-dessus a été trouvée sur une tombe d'enfant. Or, aux yeux de M. de Rossi, les trois lettres PRT ne paraissent pas pouvoir signifier autre chose que *presbyter,* vieillard, prêtre. La paléographie de cette nécropole est fort belle et fait croire à une haute antiquité. Remarquons pourtant que les noms y sont latins, contrairement aux autres cimetières primitifs, où prédomine la langue grecque. Ainsi dans les épitaphes suivantes :

FAVOR V FAOR LECTOR	Favor Favor (?) lecteur
CLAVDIVS·ATTICIA NVS·LECTOR ET CLAVDIA FELICISSIMA COIVX	Claudius. Atticanus lecteur et Claudia Felicissima sa femme.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que la charge de lecteur soit plus ancienne que le III[e] siècle. Elle est mentionnée par les *Constitutions* dites apostoliques et par Tertullien. La lecture de la parole de Dieu, déjà usitée chez les juifs, dut être de bonne heure une des fonctions essentielles du culte chrétien. On voit qu'à cette époque il n'était pas même question du célibat pour les ordres mineurs. Au reste, le lecteur ne recevait pas, comme le prêtre, l'imposition des mains.

Une épitaphe, recueillie par Marangoni, et qu'on attribue au II[e] siècle, mentionne :

ΦΛ·ΠΤΟΛΕΜΑΙΟϹ ΠΡ ΚΑΙ ΟΥΛΠΙα ΚΟΝΚΟΡΔΙΑ ϹΥΜΒ·	Flavius Ptolémée prêtre (?) et Ulpia Concordia sa femme.

M. de Rossi, qui avait lu d'abord Πραίτωρ, croit devoir lire maintenant ΠΡεσβύτερος. Ce personnage marié, comme on voit, était probablement originaire d'Égypte, client ou affranchi de quelqu'un des Flavii Titiani qui y furent préfets.

ΠΤ Ρ

ΔΙΟΝΥϹΙΟΥ
ΙΑΤΡΟΥ
ΠΡΕϹΒΥΤΕΡΟΥ

ΜΑΞΕΙΜΟΥϹ
ΠΡ

Nous copions la deuxième de ces inscriptions d'après M. de Rossi[1], quoique au musée de Latran on lise ΔΙΟΝΥΧΙΟ. Les deux premières viennent du cimetière de Lucine. M. de Rossi les échelonne depuis la fin du II[e] siècle jusqu'au milieu du III[e]. La topographie l'amène à cette conclusion, ainsi que la paléographie. Les caractères du premier de ces marbres ont paru assez beaux pour convenir au II[e] siècle ; d'où il conclut que dès lors la désignation de πρεσβύτερος était assez familière aux chrétiens pour qu'il suffît de l'indiquer par les lettres ΠΡ. C'est chose probable. Il n'eût peut-être pas été sans danger, en temps de persécution, d'indiquer explicitement le caractère ecclésiastique. Ne nous étonnons donc pas si le prêtre Maximus, qu'on suppose

1. *Roma sott.*, t. II, tav. 21. Conf. notre planche LXV, A, 10.

mort martyr en 250, n'est pas autrement désigné. C'est dans la crypte de saint Corneille qu'on a rencontré son épitaphe. Or les lettres de Corneille et de Cyprien parlent d'un prêtre de ce nom qui, après s'être laissé entraîner à l'hérésie novatienne, revint à l'orthodoxie. Les fonctions de Denys sont indiquées en toutes lettres, quoiqu'il fût à peu près de la même époque.

L'histoire a enregistré le souvenir de plusieurs prêtres qui exerçaient la médecine, en même temps que leur ministère religieux, comme font aujourd'hui nos missionnaires. Pendant les premiers âges, la ligne de démarcation entre le prêtre et le laïque n'était pas encore très-accentuée. Il n'est pas probable que tous les ecclésiastiques vécussent de l'autel; il est assez naturel qu'ils aient essayé de vivre de l'art qui s'accordait le mieux avec le ministère évangélique. On reconnaît que, dans le principe, la terminologie indiquant les divers grades du clergé ne fut ni solennellement ni invariablement fixée. Dans l'Église d'Afrique, il y eut longtemps des *seniores* considérés comme laïques. Pourquoi n'y aurait-il pas eu aussi des prêtres menant de front avec leur ministère des professions laïques? Toutes ces apparentes confusions étaient des restes du temps où le *presbyter* n'était que l'ancien. A l'époque de Denys pourtant les barrières entre laïque et prêtre avaient grandi. Il y a lieu de croire que c'est par un libre choix qu'il cumulait les deux fonctions qui s'accordent le mieux ensemble et qui pourraient se rendre mutuellement des services réels. Le médecin gagnerait fort à se pénétrer du haut spiritualisme chrétien; le prêtre aurait avantage à connaître un peu les sciences naturelles que suppose la médecine. Était-ce le cas des prêtres-médecins du IIIe siècle? Plus d'un doute peut surgir à ce sujet : si, d'une part, la découverte de la trousse de chirurgien que nous avons publiée à notre planche IX, 22, prouve qu'on ne négligeait pas les moyens pratiques de thérapeutique ou de chirurgie, d'autre part, nous ne devons pas oublier que les exorcismes jouaient un grand rôle dans la médecine des chrétiens de ce temps. Tertullien ne déclarait-il pas qu'Esculape « se reconnaissait lui-même démon et qu'on pouvait le forcer à l'avouer »? Ne prétendait-il pas arracher les esprits malades aux ennemis cachés et perturbateurs, c'est-à-dire aux démons [1]? Le signe de croix devait être employé aussi souvent que les moyens naturels [2]. Mais qui peut reprocher aux chrétiens de ces temps reculés quelques erreurs causées par leur ignorance relative des lois de la nature, quand les païens étaient livrés corps et âme aux plus abjectes superstitions?

§ 4. Rapports hiérarchiques dans l'Église.

On n'a jamais contesté que la charge d'ancien πρεσβύτερος, d'où l'on a fait *presbyter*, prêtre, remontât aux apôtres. Mais les catacombes ne nous donnent aucune indication sur la portée de ce titre. Il est supposable qu'à Rome plus qu'ailleurs ou plus tôt qu'ailleurs, il a dû y avoir distinction entre les presbyters et les inspecteurs, ἐπίσκοποι, et que, dès le IIe siècle, cette distinction dut être assez marquée. La position exceptionnelle du *presbyter* principal, de l'évêque dans la capitale du monde, établit de bonne heure une distance grande entre lui et les simples anciens. Le clergé s'y organisa promptement. Saint Clément de Rome semble avoir voulu déjà fonder un ordre précis dans l'Église, en établissant une analogie entre le sacerdoce nouveau et le sacerdoce juif. « Chez les juifs, dit-il, le souverain pontife a des fonctions particulières, le prêtre un rang qui lui est propre, les lévites un ministère déterminé, le laïque des observances qui lui conviennent [3]. » Ainsi surgissait l'idée du κλῆρος, *ordo*, par opposition au λαός, *plebs*. Dès

1. *Apol.*, c. 23, 37.
2. Voir plus haut, p. 115.
3. Clém., *Ép. aux Cor.*, c. 40. Cf. c. 37.

le IIe siècle, les fonctions sacramentelles revenaient naturellement aux membres de la première catégorie; mais on sait que longtemps encore le laïque instruit, avec l'assentiment de l'évêque, put enseigner et prêcher [1]. Est-il besoin de remarquer que l'autorité de ce clergé naissant n'était fondée que sur l'assentiment populaire? Il vivait des contributions volontaires des fidèles plutôt que d'un traitement fixe. On arguait de la dîme juive comme d'un exemple pour stimuler la générosité des croyants [2].

Au IIIe siècle, les *confesseurs*, c'est-à-dire les martyrs échappés à la mort, exerçaient un réel ministère, sans avoir besoin de consécration [3], ce qui les mettait souvent en opposition avec le ministère officiel. A plus forte raison peut-on dire qu'au IIe siècle la doctrine du sacerdoce universel n'était pas encore en dehors des mœurs. On était loin de personnifier l'Église dans son clergé; mais déjà se formait la notion d'Église catholique au sens d'universelle; c'est-à-dire qu'on espérait par la foi la voir devenir universelle, qu'on la considérait comme plus large que les sectes, lesquelles étaient plutôt des écoles philosophiques que des Églises populaires. On conçoit que la pensée soit venue de bonne heure de relier entre eux les membres du corps de Christ dispersés par tout le monde. Le lien moral ne suffit pas longtemps : une certaine uniformité tendit à s'établir par le seul fait que la défense du christianisme, les arguments produits contre les hérésies ou contre les païens, en circulant d'Église à Église, y formèrent un commencement de théologie commune. Cette théologie se développa par suite de la précision même que les chrétiens étaient obligés de mettre dans leurs réfutations ou dans leurs apologies. Ainsi dut se former peu à peu la règle de foi, par le simple groupement des définitions courantes sur les vérités évangéliques. L'on conçoit néanmoins le rôle du clergé, comme gardien de la tradition apostolique, laquelle était à cette époque une source plus sûre que l'exégèse; car c'est par l'interprétation allégorique, si répandue alors, que se développèrent certaines hérésies, tandis que le souvenir encore tout frais des faits et des enseignements évangéliques pouvait servir de garantie à l'Église.

Il serait intéressant de trouver des renseignements précis sur cette période de la vie ecclésiastique à Rome. L'élection des conducteurs spirituels par le troupeau, à cette époque, est chose incontestée [4]. Les esprits non prévenus, à défaut de renseignements plus directs, sont d'accord pour reconnaître que, là comme ailleurs, le troupeau décidait de l'admission, de l'exclusion, de la réintégration de ses propres membres; qu'il confirmait tout au moins le choix fait de ses presbyters; qu'il entrait lui-même pour une grande part dans l'élection de son évêque par ceux-ci. S'est-on bien demandé comment aurait pu être nommé alors l'évêque de Rome, si ce n'est de cette façon? Malheureusement on ne peut s'attendre à trouver des données sur ces matières dans des épitaphes d'autant plus laconiques et d'autant moins explicites qu'elles sont plus anciennes. Tout se faisait par association dans l'Église primitive, cette association par excellence; mais l'Église, c'était le peuple. Toute l'histoire des premiers siècles est remplie de détails sur l'intervention des simples fidèles dans l'administration des choses divines. Ils concouraient à la formation du dogme même par les conciles, où ils envoyaient leurs représentants. Avant les conciles, ils y travaillaient à leur insu par le choix des dignes conducteurs qui devaient former le corps ecclésiastique et enseigner la doctrine.

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 19.
2. Orig., *In Num.*, XI, 1.
3. *Constit. copte*, II, 34.
4. *Constit. copte*, II, 31. Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμένος. L'évêque consacrant questionnait le peuple sur les qualités morales du candidat et sur sa conduite; après quoi il recueillait les voix.

Ce qui aida à la distinction de l'évêque et du prêtre, ce qui surtout assura la supériorité du premier, c'est le besoin d'ordre et d'unité, en face des ennemis du dehors et de ceux du dedans. L'hérésie donnait occasion de consulter les chefs de l'Église, et grandissait leur rôle. Clément, le premier pape connu, confondait encore le prêtre et l'évêque, mais il affirmait leurs droits par esprit d'ordre. Ignace, si tant est qu'il faille lui attribuer certaines lettres très-contestées, ne relevait l'épiscopat que pour fortifier l'Église devant la persécution grandissante[1]. Irénée était possédé du désir de combattre les *hérésies,* et cette préoccupation lui faisait rattacher l'épiscopat à l'apostolat, par une descendance directe[2]. Au reste, il appelait prêtres les prédécesseurs du pape Victor. La centralisation est une des tendances de toutes les sociétés en péril. Le plus influent des anciens, par sa position ou son caractère, devint le chef des autres et leur inspecteur (ἐπίσκοπος). Ainsi au IIe siècle; même beaucoup plus tard, saint Jérôme reconnaissait que, d'après saint Paul, « les prêtres et les évêques n'étaient pas distincts, et que, si par la suite l'un fut élu pour présider sur les autres, ce fut pour remédier au schisme[3] ». Tertullien, au IIIe siècle, faisait de la prêtrise une simple institution d'ordre gouvernemental. S'il y avait à ses yeux un sacerdoce, ce sacerdoce était universel. « Là où personne n'est encore revêtu de l'ordre ecclésiastique, c'est à toi (laïque) de faire l'offerte et l'onction; tu es à toi-même ton prêtre[4]. » Il appelait les prêtres des « *seniores* (anciens) choisis pour leur bonne réputation comme présidents[5] ».

A mesure qu'on avance dans le IIIe siècle, on voit s'étendre le rôle de l'évêque. Était-il dans une grande ville, ne pouvant pas suffire à la tâche, il établissait des presbyters ou des diacres dans les divers quartiers, et naturellement il gardait prééminence sur eux. Par compensation, ceux-ci acquirent une influence bien naturelle dans l'élection de son successeur. C'est ainsi que les chefs de chaque *région* à Rome, ces *titulaires*, qui devinrent comme la souche du futur cardinalat, ces prêtres *principaux* de la ville, joignirent leur voix à celle du peuple dans le choix des évêques de Rome, en attendant de les nommer seuls[6]. Il y a plus : la ville exerçant son influence sur la campagne, les délégués missionnaires relevèrent aisément de celui qui les avait envoyés convertir les peuples, et dont l'influence leur était toujours nécessaire. De même donc que certains prêtres devinrent inspecteurs (ἐπίσκοποι) des autres, de même certains évêques devinrent métropolitains, au-dessus de leurs confrères, et même plusieurs d'entre eux s'appelèrent patriarches. A mesure que le prestige croissait, il y eut tendance à ne plus attendre son mandat d'en bas, du peuple ou des curés; on tint à être choisi par ses pairs, et à les choisir aussi. Les temps se préparaient où l'ingérence des évêques de la province serait reconnue nécessaire à l'élection; mais au IIIe siècle les deux tendances s'exerçaient ensemble, comme juxtaposées. Nombre d'évêques illustres ont été alors nommés directement par le peuple. Qu'il suffise de citer Fabien[7], Cyprien, et plus tard Ambroise. La promotion de tant de simples diacres (Calliste, Sixte, etc.) au pontificat, sans transitions, n'a pas d'autre cause que la popularité qu'ils avaient acquise, soit par mérite, soit par habileté[8]. D'autre part, il faut reconnaître que de bonne heure ce droit fut limité par l'ingérence de plus en plus absorbante du clergé indi-

1. « Obéir à l'évêque comme au Christ, et aux presbyters comme aux apôtres, » telle est la formule de ces lettres telles qu'elles nous sont parvenues. Mais que fonder sur un texte incertain ?

2. *Apud Euseb.*, V, 24. Ses déclarations sur l'Église et sur le rôle qu'il attribuait à l'évêque de Rome trouveront leur place naturelle dans l'examen de la primauté de Pierre, à notre chapitre LXXX, § 2. Disons ici qu'il confondait souvent les deux titres d'évêque et de prêtre.

3. Hieron., *Comment. in tit.* I, 5, *ep. ad Evagrium.*

4. Tert., *De Exhort. castitatis,* 7.

5. *Apol.*, 39.

6. C'est en 1059 que Nicolas II attribua aux seuls cardinaux le droit de vote. Il supprima ainsi les brigues populaires par une mesure révolutionnaire.

7. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 21.

8. On peut consulter avec fruit sur ces questions Basnage, *Hist. de l'Église*, liv. I.

gène et des évêques voisins dans l'élection. Il n'est pas douteux que l'évêque de la capitale, comme les autres métropolitains, n'ait exercé une influence qui ressemblait à de l'autorité, dans telles ou telles circonstances, sur les Églises voisines, dans un rayon de plus en plus large. Par contre, les paroisses suburbaines de ce rayon grandissant rendirent la pareille à l'Église mère; elles contribuèrent à la nomination de ses conducteurs, le clergé entier intervenant dans le choix des évêques du ressort.

Les évêques ont dû, pendant longtemps, n'être que les présidents du corps des anciens.

C'est Cyprien qui, vers le milieu du IIIe siècle, marqua le premier, d'une façon incontestable, la supériorité de l'évêque sur le simple prêtre. Il osa même, directement et de sa propre autorité, sans l'intervention ni du peuple ni des autres membres du clergé, nommer des prêtres, ce qui fut une des causes des résistances qu'il rencontra. Toutefois, même après cet acte d'usurpation, il ne put rien faire d'important sans consulter le conseil de ses prêtres[1]. Après lui on n'y mit pas toujours tant de scrupule, et l'évêque nomma plus tard directement tous ses inférieurs.

Quand le caractère sacerdotal s'accentua chez les anciens, le diaconat ne fut plus qu'un ministère, au sens littéral du mot, c'est-à-dire un service exercé vis-à-vis du prêtre plutôt que vis-à-vis de Dieu ou du troupeau. Les diacres, étant choisis par l'évêque, étaient souvent ses favoris, et par cette position même dominaient parfois les prêtres, leurs supérieurs hiérarchiques. Au-dessous d'eux on vit se former les *ordres mineurs*, ostiaires, lecteurs, exorcistes, acolytes, puis les chantres. Pour instruire ces clercs, il y eut des écoles de catéchistes chrétiens qui ne craignaient pas de suivre les cours des philosophes païens.

Fallait-il passer d'un degré à l'autre, par échelons successifs, suivant la hiérarchie? De bonne heure ce dut être la règle. Cyprien faisait un mérite à Corneille d'avoir suivi la filière. Mais l'histoire à chaque pas témoigne d'exceptions. La faveur de l'évêque ou du peuple suffisait pour faire franchir tous les échelons d'un coup.

Voici en quels termes Cyprien, dans une de ses lettres, conférait la charge de lecteur à un jeune martyr aussi modeste que ferme : « Avec un mérite aussi reconnu, Aurèle pouvait aspirer, *malgré sa jeunesse*, aux plus hauts emplois de la cléricature; nous nous contentons, pour le moment, de l'attacher au premier degré, celui de lecteur, estimant que rien n'est plus convenable que d'employer à la lecture publique de nos saintes Écritures la même voix qui a si généreusement confessé le nom de Notre-Seigneur. Vous saurez donc, mes très-chers frères, qu'Aurèle a été ordonné en cette qualité *par mes collègues et moi*. Assuré que je suis de votre agrément (c'est aux prêtres et diacres de son Église que Cyprien écrivait), il ne me reste plus qu'à souhaiter que l'Église puisse acquérir beaucoup de semblables sujets[2]. »

Ce Père ne souffrait aucuns ménagements vis-à-vis de l'indiscipline. Il déclarait, par exemple, que l'évêque Rogatien, injurié par son diacre, aurait bien pu déposer celui-ci sans en référer au conseil de ses confrères[3]. Il osait étayer l'épiscopat des mêmes sanctions pénales dont l'Ancien Testament entourait les pontifes juifs. Le diaconat, pour lui, était une charge secondaire en droit, parce qu'elle n'a été instituée qu'après l'Ascension, par les apôtres, tandis que l'évêque, successeur des apôtres, remonte comme ceux-ci à l'institution de Jésus-Christ même.

Cyprien, dans sa lettre à Antonien, évêque de Numidie, qui hésitait entre la reconnaissance

1. Cyprien, *Ép.*, 6, § 5; 28, § 2; *Ép.*, 69.
2. On sait que dans sa jeunesse Julien, le futur apostat, avait reçu (probablement à contre-cœur) la charge de lecteur dans l'Église. L'empereur, jaloux, semblait le destiner à la prêtrise.
3. Cypr., *Ép.*, 65: *A Rogatien.*

de l'antiévêque Novatien et celle de Corneille, nous a conservé des renseignements précieux sur les conditions dans lesquelles fut faite l'élection de celui-ci à Rome : « Ce qui le recommande, c'est qu'il n'est point parvenu tout d'un coup à l'épiscopat, mais qu'il n'est monté à ce haut degré du sacerdoce qu'après avoir passé successivement par tous les degrés inférieurs. Ce n'est pas lui qui a demandé sa promotion...., il a fallu lui faire violence..... L'ordination lui a été conférée par plusieurs évêques de *nos* collègues, alors à Rome, qui nous l'ont communiquée par leurs lettres remplies des plus honorables témoignages en sa faveur. Corneille a donc été fait évêque (en conséquence du jugement de Dieu et de Jésus-Christ, du témoignage de presque tous les clercs, *des suffrages du peuple* présent à l'élection) par le collége des anciens ou prêtres (*sacerdotum*), et des gens de bien; il n'y avait personne d'élu avant lui; le poste de Fabien, c'est-à-dire la place de Pierre, le degré de la chaire sacerdotale, était vacant. Il y a été appelé par la volonté de Dieu, confirmé par l'adhésion de nous tous. » Cyprien conclut : « Si donc un autre veut devenir évêque, il faut qu'il soit mis dehors, et qu'il n'obtienne pas l'ordination ecclésiastique, lui qui n'observe pas l'unité de l'Église... puisque après le premier il ne peut y en avoir un second; quel que soit celui qui est fait (évêque), après celui qui doit l'être et l'être seul, il n'est pas le second, il est nul[1]. » Ailleurs, contestant l'élection de ce Novatien, anti-évêque de Rome, Cyprien dit que Corneille avait été nommé par seize évêques. Enfin, dans une lettre à Corneille lui-même, l'illustre Père s'exprime à peu près ainsi : « J'ai énoncé le désir d'avoir une relation par écrit de ton ordination, et je l'ai demandée à *ceux de nos collègues* qui y avaient assisté. Non dans la pensée de rien changer à nos usages : il suffisait que tu nous fisses savoir par tes lettres que tu avais été élu évêque; mais une faction ennemie s'étant élevée contre toi... nous avons voulu opposer à ses préventions l'autorité des évêques qui sont avec toi. »

Ainsi les évêques d'Afrique même pouvaient intervenir parfois dans l'élection d'un confrère de Rome, ou tout au moins en constater la validité. Même intervention dans la destitution d'un évêque hérétique (Marcion d'Arles) et dans le choix de son successeur. Cyprien en écrit à Étienne de Rome : « C'est *à nous,* mon très-cher frère, à remédier au mal... Nous vous engageons à en écrire à nos confrères des Gaules... Envoyez donc des lettres à la province et au peuple d'Arles en particulier pour mettre un autre pasteur à sa place... venons au secours... Pourquoi ce corps nombreux des évêques répandus par tout le monde et unis entre eux par le lien d'une concorde mutuelle et de l'unité de l'enseignement, si ce n'est afin que, dans le cas où l'un d'eux entreprendrait d'établir une hérésie ou un schisme, les autres en prévinssent charitablement les ravages? etc. » Ainsi, c'est l'épiscopat entier qui est pour lui la sauvegarde de l'unité. S'il exhorte Étienne à s'ingérer dans les affaires de l'évêque d'Arles, c'est au nom de l'épiscopat entier qu'il doit le faire, et parce que l'évêque de Rome est le métropolitain de l'Occident, à qui appartenait, moralement plutôt que légalement, l'initiative. En somme, au milieu du III[e] siècle, les évêques concouraient à la nomination de leurs confrères et à leur destitution.

§ 5. Rapports des évêques avec le pape. Les controverses du III[e] siècle.

Une des causes qui contribuèrent à faire tomber les mœurs quasi presbytériennes et semi-démocratiques de l'Église du II[e] siècle fut le triomphe des évêques sur les tendances des montanistes, qui s'étaient propagées plus qu'on ne pense dans les troupeaux. Cette secte d'inspirés, qui

1. Cypr., *Ép.*, 50, § 7.

croyaient avoir des révélations directes de Dieu, devait être combattue par les représentants officiels de l'Église, non-seulement à cause de ses exagérations, mais aussi relativement à cette indépendance du simple fidèle, qui substituait avec tant de sans façon ses propres rêveries aux enseignements et aux directions hiérarchiques. De sorte que la chute de cette hérésie raffermit l'autorité des clercs et accentua leur importance.

Un coup d'œil jeté sur les discussions qui s'élevèrent au IIIe siècle, à propos de la discipline et de la pénitence, et auxquelles Corneille fut mêlé, peut aider à comprendre et le rôle des simples prêtres, et celui des évêques, et leurs relations avec le pape. A cette époque, une sévère discipline, bien nécessaire au sortir des corruptions du paganisme et en face d'ennemis à l'œil jaloux, était maintenue dans l'Église. Elle ne s'appliquait pourtant qu'aux fautes publiques ou à celles que les coupables, poussés par leur conscience, croyaient devoir confesser publiquement. La chute séparait déjà de Christ; la connaissance qu'en avait l'Église forçait celle-ci à retrancher momentanément le membre gangrené. Un temps de pénitence était infligé. Ce fut un grave sujet de dissentiments, à partir de Tertullien, que la plus ou moins grande sévérité à apporter dans les réadmissions. Il n'y avait pas encore de raisons pour penser qu'on pût être en communion avec Dieu et ne pas l'être avec l'Église. Aussi subissait-on les mortifications les plus rigoureuses pour être réintégré. La notion de pénitence avait sa base dans l'idée d'épreuve plus que dans celle d'expiation. Ne fallait-il pas que l'Église, si exposée, s'assurât de la sincérité ou de la fermeté de ces déchus qui voulaient revenir à elle? Mais peu à peu, et à mesure que les dangers disparaissaient, la pénitence prenait naturellement une tout autre portée; elle devenait expiatoire. Le prêtre, consulté nécessairement sur l'urgence ou l'obligation de confesser des fautes graves en public, dispensait parfois le coupable d'un aveu humiliant ou scandaleux [1], ce qui devait mener plus tard à la confession auriculaire. Si les chefs ecclésiastiques, dans l'intérêt de la communauté, veillaient à l'exécution des lois disciplinaires, ils déterminaient les abréviations de la peine; mais c'est un droit qu'à tort ou à raison s'arrogèrent aussi fort souvent les martyrs, car les liens de la hiérarchie ne prédominaient pas sur l'influence morale. A l'heure de la mort, généralement, on se montrait miséricordieux, et la réconciliation était alors accordée à tout repentir sincère. Pourtant certains esprits rigides énoncèrent l'idée qu'il est des crimes qui ne peuvent en aucun cas être pardonnés au nom de l'Église, surtout après récidive. D'où la distinction entre péchés mortels et péchés n'allant pas à la mort. On conçoit que cette opinion ait enfanté des sectes comme le Montanisme. L'esprit de cette hérésie ne fut pas loin de triompher en Occident même, grâce à Tertullien, génie pratique qui savait traduire ces sévérités en des théories qui ne manquèrent pas de prestige. N'admirait-on pas chez plusieurs saints les rigueurs d'ascétisme dont Tertullien voulait faire une règle? Cette tendance resta dans les communautés d'Afrique après lui, et on essaya de la propager dans celle de Rome. Un nommé Proculus y travailla de son mieux. Éleuthère n'avait-il pas incliné à attribuer une certaine valeur aux prophéties de ces sectaires? Par contre, Caïus passe pour avoir écrit contre cette tendance un livre malheureusement perdu. On sait l'histoire de Novatien, cet antipape nommé par les rigoristes, par opposition à Corneille. Celui-ci suivait la coutume, un peu relâchée peut-être, introduite par Calliste relativement aux *lapsi*. Ce diacre de Zéphyrin avait entraîné son chef dans la voie d'une indulgence qui n'était pas approuvée de tous, et contre laquelle Tertullien avait écrit son *De Pudicitia*. Le parti hostile, sans ôter toute espérance du côté de Dieu

---

1. *Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras.* (Tert., *De Bapt.*, 20.)

aux renégats, leur fermait pourtant pour la vie les portes de l'Église. On conçoit que, sans gagner la priorité, ce parti se soit pourtant maintenu dans l'estime publique assez longtemps. La modération ne devait prendre le dessus définitivement qu'après la persécution.

Cyprien, qui est un saint bien authentique, se trouva lui-même en lutte avec l'évêque de Rome à ce sujet. Après une contestation avec les prêtres de son diocèse, qui même le déposèrent un moment, il entra avec eux en conciliation sur la base d'une réadmission des *lapsi* après longue pénitence ou dans un danger de mort. Son autorité épiscopale, il la défendait fièrement contre ses inférieurs, car son point de vue était que l'Église doit être gouvernée comme un seul royaume, par les évêques institués de Christ. Mais en même temps il opposait à l'Église de Rome des déclarations comme celle-ci : que « tous les évêques étaient égaux » ; qu'aucune province n'avait le droit d'imposer sa loi aux autres ; que même la diversité des rites ne nuisait point à l'unité de l'Église ; et il soutenait les us et coutumes de l'Église d'Afrique, qui ne reconnaissait pas le baptême des hérétiques[1]. C'est sur la sollicitation de Cyprien que Firmilianus de Césarée écrivit, au nom des évêques d'Asie, une épître ironique au pape Étienne à cause de ses prétentions ; c'est encore à son instigation que le synode de Carthage, en 256, se déclara unanimement, dans cette question de l'administration du baptême, contre l'opinion romaine. Il est vrai que, par contre, Cyprien se trouva d'accord avec le pape Corneille sur la question des *lapsi*[2]. Plus que Tertullien, ce père était modéré vis-à-vis des déchus. Ne nous étonnons donc pas qu'il soutînt son confrère Corneille contre Novatien, l'antipape ultra-rigoriste. Pour cette marche modérée, il avait l'assentiment de deux conciles tenus en Afrique et à Rome, et qui, dit-il, se sont trouvés d'accord.

Même en Afrique, nous ne voyons pourtant pas que les voies de la pénitence aient été autres que la confession directe à Dieu, la confession publique et le jeûne avec la prière. Écoutons Tertullien[3] : « L'*exomologèse,* mot grec d'origine, exprime l'action de confesser à Dieu notre péché. C'est un exercice qui tend à humilier l'homme... ; il change en moyens de pénitence tout ce qui fut instrument du péché. Aussi voyez-vous nos pénitents ne boire que de l'eau, se réduire au pain pour tout aliment..., ne se soutenir que par la prière et les larmes... Il en coûtera sans doute à l'amour-propre de s'avouer coupable ; mais vaut-il mieux se perdre en secret que d'obtenir grâce en public ? » Dans Origène, nous trouvons un conseil de « se décharger de son péché, comme on se décharge d'humeurs ou d'une pléthore d'estomac ». Pour cela, le Père alexandrin mentionne bien une confession au prêtre[4] ; mais, à la façon dont il insiste sur le choix de ce confesseur individuel, on sent combien il comprenait déjà les difficultés du conseil qu'il osait donner. Il conclut, du reste, que ce conseiller volontaire pourra renvoyer le pénitent à la confession publique devant l'assemblée de toute l'Église, s'il juge ce remède nécessaire tant pour l'édification des autres que pour la guérison plus facile du malade.

Comme conséquence de cette confession publique, l'Église pouvait accorder la réintégration. C'était l'usage. Cela explique ce passage de Tertullien, plus rigoureux qu'on ne l'était d'ordinaire : « Vous me direz : «L'Église a le pouvoir de remettre les péchés. » Je le reconnais aussi bien que vous ; seulement je n'userai pas de ce pouvoir, de peur que l'on n'en abuse pour en commettre de nouveaux[5]. » Ainsi déjà des théologiens prévoyants pouvaient craindre que même la confession devant le troupeau ne fût qu'une occasion de rechute. Qu'eussent-ils dit de la

1. Voir Lettre synodale des évêques de Carthage, en 253.
2. Voir sa lettre à Antonien, évêque de Numidie.
3. *De Pœnitentia*, IX et X.
4. *Homil.* 2, *in Levit.*, etc.
5. *De Pudicitia*, XXI.

confession auriculaire? Une preuve que l'Église n'attribuait pas témérairement et légèrement aux individus, fussent-ils martyrs, le pouvoir d'absoudre, qui au fond n'appartient qu'à Dieu, c'est l'insistance de Cyprien pour que les pénitents accomplissent les conditions imposées à la réconciliation avec l'Église. Il protestait contre la participation des relaps à la communion avant qu'ils fussent rentrés dans l'ordre : car, disait-il, « on n'est pas uni à l'Église quand on fait divorce avec l'Évangile ». Cette dernière règle est significative, et montre bien que la réadmission, dans la pensée de Cyprien, dépendait du rétablissement de l'harmonie morale, et non de la parole plus ou moins arbitraire d'un homme. « Qu'on ne s'abuse point, ajoute-t-il dans son traité des *Lapsi*, à Dieu seul appartient la miséricorde. L'homme n'est pas au-dessus de Dieu. Le serviteur n'a pas le droit de remettre, par un sentiment de pure commisération, les délits qui se sont attaqués à la majesté du Maître. » Néanmoins, et sans s'en douter, ce grand docteur alla à l'encontre de ce principe lorsqu'il réclama pour l'Église un droit qu'il refusait à l'individu, car l'Église s'incarna dans son évêque, et ce fut bientôt celui-ci qui pardonna les péchés.

Cyprien « croit bien à une influence des mérites des martyrs et des œuvres des justes sur le divin Juge[1] : *Credimus quidem posse apud judicem plurimum martyrum merita et opera justorum* ». C'était faire la part à la superstition populaire des *lapsi*, qui déjà s'adressaient aux confesseurs de la foi, survivants du martyre, pour obtenir d'eux la réintégration dans l'Église; mais il limite cette influence au jour du jugement. « Jusque-là, dit-il, quiconque voudrait, par une coupable anticipation, préjuger la sentence que Dieu s'est réservée, et se prétendrait le pouvoir de remettre les péchés, infidèle à la parole du Seigneur, bien loin de servir les intérêts des pénitents, ne ferait que leur porter un notable préjudice; il provoquerait la colère du Seigneur au lieu d'en maintenir les ordonnances. » Nous ne voyons pas que Cyprien fasse exception à cette règle en faveur du pouvoir sacerdotal. Le point à obtenir n'était pas l'assentiment d'un homme, quel qu'il fût, mais « l'assurance que Dieu ratifie la demande de réconciliation ». Il y a loin de là à ce trésor des *indulgences* fondé sur les mérites des martyrs; et pourtant on peut constater que les premières origines de cette croyance abusive au pouvoir des saints comme intercesseurs soit auprès de l'Église, soit auprès de Dieu, date de cette querelle fameuse où les persécutés se trouvèrent en conflit d'influence avec les évêques.

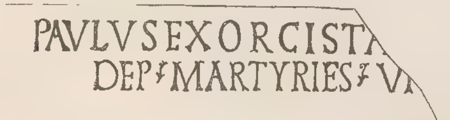
Qui prononçait la grâce des *lapsi?* La réponse du clergé de Rome à Cyprien le dit clairement : « Il est bon d'attendre que la paix soit rendue à l'Église, et qu'alors la cause des apostats soit examinée de concert avec les évêques, les diacres, les confesseurs de la foi et les *laïques demeurés fidèles :* car il nous semble que ce serait nous rendre odieux et nous exposer à une étrange responsabilité que là où il y a tant de coupables il n'y eût pas aussi un grand nombre de juges, et qu'*un seul* prononçât sur un crime commis par tant de personnes. Un décret ne saurait être ferme à moins d'être revêtu du consentement général. » Cyprien lui-même ne raisonnait pas autrement; il considérait « l'évêque et son clergé, consultés en présence de *tous* les fidèles, par délibération prise d'un commun accord », comme les interprètes de cette rentrée en grâce. Il relève haut le privilège épiscopal sans doute, et déclare que « l'hérésie et le schisme découlent de la révolte contre l'évêque »; mais il légitime ses jugements, il explique sa conduite aussi bien en présence du Christ et des fidèles que vis-à-vis de ses collègues et du pape Corneille; il écrit : « Pourrions-nous recevoir avec indifférence, sur leur simple demande,

1. Voir Lettre de Cyprien aux prêtres et diacres ses frères.

les *lapsi?* » Ces lettres de Cyprien à Corneille sont significatives par le ton d'indépendance et d'égalité avec lequel il parle à son confrère de Rome, réclamant pour soi-même, comme évêque, le droit d'être seul juge dans ses différends avec les hérétiques sortis de sa circonscription. Il proteste contre l'audace de ces transfuges qui ont traversé les mers, se présentant avec des lettres écrites par des profanes « au siége de Rome, qui n'est pas juge des différends entre évêques » : car ce recours à Rome est, d'après le même Cyprien, « contre la discipline de son Église, contre tout principe d'équité naturelle. Celle-ci veut que le crime soit informé là où il a été commis, parce que ce n'est que là que l'on peut entendre les dépositions des témoins. Or, la cause des schismatiques ayant été examinée en Afrique, et leur sentence prononcée par un plus grand nombre d'évêques qu'ils n'étaient de factieux, il devient *indigne de la gravité des évêques* de porter l'affaire à un nouvel examen. » Quel commentaire de la primauté du pape, fait par celui même qu'on croit l'avoir affirmée ! et quelle preuve qu'alors on n'attachait pas à la hiérarchie ecclésiastique les idées qu'elle comporte aujourd'hui ! Cyprien est « surpris que l'évêque de Rome se laisse ébranler par les insolentes provocations et les intimidations de ces gens »; il le réprimande, ou peu s'en faut, de cette pression qu'il subit, et, au nom de l'épiscopat, lui recommande la fermeté. Pour lui, Corneille n'est qu'*un frère;* il lui écrit « comme un évêque qui est heureux du bonheur qui arrive à un autre évêque », et le félicite de son courage à confesser Christ avec *son* Église. Celle-ci méritait ainsi les louanges de saint Paul, disant « qu'elle était célèbre par sa foi dans tout le monde ». On voit que si, dans l'opinion de Cyprien, Christ avait affirmé l'unité dans la personne de Pierre, ce n'est pas par l'autorité juridique ni dans une supériorité de tribunal que cette unité pouvait ou devait se traduire. La discipline ecclésiastique trouvait son centre, d'après lui, dans l'épiscopat, non dans une papauté qu'il ne soupçonnait pas. Nous devons, du reste, renvoyer le lecteur à la dissertation de notre chapitre LXXX, § 2, où apparaît pour la première fois, dans l'interprétation des monuments chrétiens, l'affirmation de la primauté de Pierre.

§ 6. De quelques ordres inférieurs, notamment des exorcistes.

Voici deux inscriptions relatives aux classements dans l'Église, tirées des cryptes de Lucine, de date incertaine, mais attribuées au IIIe siècle.





Le *Paul exorciste* déposé là... et ce... *néophyte* demandent quelques explications. Le premier fit partie de la hiérarchie ecclésiastique, le second de la classe des fidèles qui par le baptême avaient été déjà admis à la jouissance des priviléges religieux. Assurément la charge d'exorciste, inscrite dans les rangs ecclésiastiques dès le IIIe siècle, a de quoi nous étonner. L'on ne sait combien de temps se continuèrent les *charismes,* c'est-à-dire les pouvoirs miraculeux légués par Jésus à ses disciples immédiats. Il est curieux de constater ici que l'Église avait voulu perpétuer et réglementer ce qui ne pouvait être qu'un privilége. Dans les données évangéliques elles-mêmes, le pouvoir de chasser les démons n'était pas une charge,

un office incombant à une classe d'hommes, ni même appartenant en permanence à un individu favorisé; il ne pouvait être que la résultante d'une foi qui a ses intermittences, et qui, par conséquent, ne peut devenir l'apanage régularisé d'une charge ecclésiastique. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendaient déjà les chrétiens du III[e] siècle. La hiérarchie, en s'accentuant, divisait les fonctions. Or l'expulsion des démons devint une fonction comme une autre, réglementée, résultant non tant de l'influence de l'esprit de Dieu, toujours libre de se communiquer à qui il veut, que des priviléges et attributions appartenant à une catégorie de dignitaires. La hiérarchie se crut dépositaire d'une sorte de pouvoir magique. Pourtant la qualité d'exorciste pouvait être jointe comme simple *fonction* à tel autre titre ecclésiastique. Par exemple, le martyr Maximus d'Antioche était diacre exorciste [1]. L'exorciste pouvait être marié, comme le prouve une épitaphe de Chiusi publiée par M[gr] Liverani [2]. Tout évêque devenait exorciste quand, administrant le baptême, il oignait d'huile le récipiendaire pour le délivrer du mystérieux pouvoir du démon, cette maladie de l'humanité déchue; mais le plus souvent l'exorciste appartenait au bas clergé : une lettre du pape Corneille le signale parmi ceux que nourrissait la caisse ecclésiastique.

Comment s'étonner des accusations de magie qui étaient intentées à chaque instant aux chrétiens? Elles n'étaient pas tout à fait imméritées. Il faut lire à cet égard ce que dit le pieux et sincère M. Le Blant [3]. Les chrétiens ont longtemps cru à l'existence des dieux de l'Olympe, les pensant démons qu'il fallait chasser. Les païens, par contre, attribuaient aux chrétiens un pouvoir mystérieux, sorte de maléfice s'exerçant sur leurs sacrifices et leurs sanctuaires. Les esprits contenus dans les statues des dieux avaient pouvoir sur les saints; mais ceux-ci aussi pouvaient leur résister par des exorcismes, suivant l'opinion commune. Tertullien accordait aux païens qu'il fallait redouter les faux dieux; il leur disait pouvoir les vaincre, mais après une lutte. Les chrétiens s'écriaient : « Vos dieux sont des démons! » Les païens répondaient : « Vous troublez notre culte par la puissance magique que vous prêtent les mauvais génies. » Parfois, il est vrai, les chrétiens étaient confondus avec les gnostiques, de véritables magiciens, ceux-là. Eusèbe, Augustin, Origène, se débattent en vain contre l'accusation, en proclamant la supériorité du nom de Dieu, par qui ils chassaient les démons, sur les noms des idoles gnostiques. Ce qui donnait plus de vraisemblance encore aux accusations, c'est le langage des livres apocryphes, si remplis de fabuleuses légendes de ce genre, où Jésus enfant est parfois présenté comme un petit magicien, et des moins bienfaisants. Souvent les devins se servaient d'un enfant pour leurs divinations. Malheureusement des évêques, comme saint Cyprien, parlaient « d'enfants inspirés, plongés dans l'extase, voyant, entendant, proclamant ce que Dieu veut nous révéler et nous apprendre ». Les magiciens se servaient de miroirs, du reflet de l'eau. De même saint Hilarion faisait apparaître sur la surface d'un vase d'eau l'image de chars et de chevaux qu'on supposait ensorcelés par les adversaires du chrétien coureur de cirques qui le consultait, et il rompait le charme! Saint Athanase apprenait du croassement d'un corbeau disant : *Cras*, que le lendemain on supprimerait les cultes païens. Par Tertullien nous savons qu'il était d'usage de souffler sur les esprits immondes pour les chasser, et que de simples femmes usaient de ce moyen. Les chrétiens priaient en se tournant vers l'orient, et devant les tribunaux ils disaient ne vouloir faire de sacrifices qu'à Dieu seul, *Domino soli;* et les païens prenaient ce jeu de mots pour une invocation au soleil, ainsi que l'affirment Tertullien et saint Augustin.

1. Eusèbe, *De Martyribus Palæst.*, c. 2.
2. *Catac. di Chiusi*, p. 108.
3. *Mémoires de la Société impériale des Antiquaires de France* (1869).

Orphée, adopté pour type du Christ, n'était-il pas le grand magicien de la Thrace? Aux yeux des païens, le Christ, Moïse et plus tard saint Pierre, passaient pour magiciens : n'étaient-ils pas représentés avec la baguette miraculeuse à la main? Or la baguette fut l'instrument magique par excellence aux yeux de toute l'antiquité. Soit apparence, soit réalité, les chrétiens prêtaient donc à l'accusation de magie, et l'office d'exorciste n'était pas de nature à la faire tomber.

En plein IIe siècle, Irénée mentionne encore des gens parlant les langues étrangères, prophétisant, opérant des guérisons, ressuscitant même des morts[1]; mais ce sont surtout les exorcismes qui sont attestés par les Pères apostoliques et leurs successeurs. Il ne semble pas que Tertullien, au commencement du IIIe siècle, attribue ce pouvoir à un fonctionnaire spécial de l'Église; mais on se souvient de ce défi audacieux lancé par lui : « Qu'on amène devant vos tribunaux un homme qui soit possédé du démon, et qu'un chrétien, quel qu'il soit, commande à l'esprit de parler, il confessera qu'il est véritablement démon, et qu'ailleurs il se dit faussement dieu... Et si tous ces dieux, n'osant mentir *à un chrétien,* ne confessent pas qu'ils sont des démons, répandez sur le lieu même le sang de ce téméraire chrétien. Or, si vos dieux sont réellement dieux, pourquoi disent-ils faussement qu'ils sont des démons? Est-ce par déférence pour nous[2]? » Minutius Félix s'exprime à peu près de même. Évidemment ce chapitre des exorcismes, prolongés si longtemps et si généralement dans l'Église, est une page restée obscure. Ce n'est pas sans surprise que nous entendons Tertullien dire aux païens . « Qui vous délivrera de ces ennemis cachés, aussi funestes à vos corps qu'à vos âmes, je veux dire des démons, que nous chassons sans intérêt et sans récompense? Il suffirait pour notre vengeance de vous laisser à la merci de ces esprits immondes! Et vous, sans tenir compte d'un si grand service, vous nous traitez en ennemis[3]! » Évidemment, la sincérité de ces faiseurs de prodiges est incontestable; mais l'illusion était grande dans certains esprits et les maladies morales bien mystérieuses. S'il y avait superstition en tout cela chez les chrétiens, n'oublions pas que ceux-ci vivaient au milieu d'une société profondément superstitieuse. On est toujours de son temps par quelque côté.

Les Pères les plus autorisés parlent de possessions comme de faits notoires. Dans son traité *De la Vanité des idoles,* saint Cyprien s'exprime ainsi : « Les démons s'enferment dans les statues et dans les images des idoles, dont ils inspirent les prêtres, animant les entrailles des victimes, dirigeant le vol des oiseaux, prédisant les sorts, énonçant des oracles tantôt vrais, tantôt faux, s'insinuant jusque dans le corps des hommes, qu'ils obsèdent de terreurs, de convulsives agitations, de maladies violentes, pour en obtenir des sacrifices et se faire payer le bienfait de leurs prétendues guérisons. Ils ne s'étudient qu'à détourner les hommes du vrai Dieu et à les porter à la superstition. Toutes les fois que nous les conjurons au nom du Dieu vivant, ils sont contraints de quitter les corps qu'ils possèdent. Vous les voyez aussitôt, cédant à la parole d'un chrétien et à l'opération d'une puissance secrète, témoigner par leurs hurlements et par leurs pleurs qu'ils sont tourmentés, déchirés de coups, dévorés par les flammes; confesser en présence de ceux mêmes qui les adorent d'où ils viennent et à quel moment ils se retirent. » Ce qui rend plus contestable la réalité de ces exorcismes, où l'illusion pouvait avoir si large part, c'est l'opinion, évidemment superstitieuse, alors régnante, sur l'existence de ces démons idoles et sur leur influence active. Les chrétiens mêmes ne croyaient-ils pas à la réalité

1. *Hær.*, V, 6.
2. Voir *Apol.*, XXIII.
3. Voir *Apol.*, XXXVII.

des oracles rendus par les augures, tout en en contestant les origines divines ? Défaut de lumière que tout cela.

Cette croyance en l'influence directe du démon et en l'efficacité de certaines formules pour l'expulser nous rappelle ce que nous avons dit de l'usage des signes de croix[1]; elle explique aussi les premières théories sur la rédemption, présentée comme un rachat des âmes pécheresses des griffes du démon, leur possesseur. Christ, pour une certaine dévotion populaire, était bien quelque chose comme le grand magicien successeur d'Orphée[2].

CHAPITRE XXXI

Épitaphes des papes du IIIe et du IVe siècle.

Notre planche XXXI est la gravure d'épitaphes de papes, photographiées d'après les marbres originaux, dans la crypte de saint Sixte et dans celle de saint Corneille. Nous y ajoutons une restauration partielle de l'épitaphe d'Eusèbe par le pape Damase, ainsi que celle de Janvier, martyr, tirée du cimetière de Prétextat. Celles-ci furent faites par Damase, qui s'y appelle évêque, comme ses prédécesseurs[3]. Enfin nous y mettons une inscription qui mentionne Sirice, son successeur, comme évêque de la sainte Église, c'est-à-dire de Rome. Ce dernier marbre provient, croyons-nous, du pavé de la basilique de Saint-Clément.

§ 1er. Premières épitaphes de papes.

Il est assez naturel que chaque Église ait tenu à ensevelir ses évêques avec honneur. Il n'est pas besoin de supposer aux chrétiens du temps l'intention de prouver une succession apostolique pour expliquer l'existence des nécropoles épiscopales, ni même pour rendre compte de l'empressement des fidèles à faire rapporter de l'exil les dépouilles de leurs conducteurs persécutés. Il est naturel aussi qu'on les ait groupées du plus au moins; mais il était tout simple encore que cette règle ne fût pas absolue et qu'on y fît des infractions. C'est ce qui est arrivé pour Corneille et pour Eusèbe, ensevelis à part, dans d'autres quartiers du cimetière de Calliste.

M. de Rossi part de la tradition qui veut que les papes antérieurs à Zéphyrin aient été inhumés au cimetière du Vatican. Sotère et Anicet y auraient, suivant ses démonstrations, été déposés, eux aussi. Zéphyrin le premier aurait été mis dans le cimetière de son diacre Calliste avant d'être transporté dans un endroit appelé *son* cimetière, auprès de celui de Calliste, c'est-à-dire dans un sépulcre sur terre qui fut désigné de son nom. Ainsi il est possible que Zéphyrin ait reposé un temps dans la crypte principale. M. de Rossi émet l'hypothèse qu'il y occupa le poste d'honneur, celui du fond, et qu'il n'en fut retiré par Sixte III que pour faire place à l'illustre martyr Sixte II. Autre induction : son successeur Calliste ayant été, suivant certains récits, précipité d'une fenêtre dans un puits au quartier dit *Transtiberium*, dut être porté de là à trois milles de Rome, sur la via Aurelia, la plus voisine du lieu de son supplice; et c'est ce qui explique son absence du cimetière qui porte son nom.

Du successeur de Calliste, Urbain, on ne sait pas très-exactement s'il a été déposé dans le

1. Voir chapitre XX, § 2.
2. Voir chapitre XXXVI.
3. L'appellation de *pape*, dans sa propre bouche, eût été un non-sens, puisqu'elle indiquait alors un lien d'affection plutôt qu'une dignité.

ΟΥΡΒΑΝΟϹ Ε

ΑΝΤΕΡΩϹ ΕΠΙ

ΦΑΒΙΑΝΟϹ ΕΠΙ ΜΤ

CORNELIVS MARTYR
EP

ΛΟΥΚΙϹ

ΕΥΤΥΧΙΑΝΟϹ ΕΠΙϹ

EVSEBIOEPISCOPOETMARTYRI

BEATISSIMOMARTYRI
IANVARIO
DAMASVSEPISCOP
FECIT

SALVOSIRICIOEPISC ECLESIAESANCTAE

Ve A. MOREL et Cie Editeurs

cimetière dit de Calliste ou dans celui de Prétextat. Les opinions jusqu'ici penchaient pour Prétextat. Il semble que deux évêques du nom d'Urbain aient été commémorés. On aura confondu le simple chargé d'âmes avec le pape : preuve de plus qu'à une certaine époque, pape de Rome ou pape d'ailleurs... à mérite égal, n'étaient pas considérés d'une manière absolument différente. Les calendriers, comme les épitaphes, les désignaient également par la simple qualification d'ἐπισκοποι. L'inscription d'ΟΥΡΒΑΝΟϹ étant suivie d'un Є tronqué (ἐπισκοπος), peut donc tout aussi bien convenir à Urbain pape qu'à cet Urbain simple évêque, dont parlent certains calendriers, où ils sont distingués par le titre de *confessor* appliqué au pape, et de *martyr* appliqué à l'évêque. Ces deux qualifications avaient à peu près le même sens, la confession du nom de Christ se faisant souvent jusqu'au martyre. Si c'est à Urbain pape qu'il faut attribuer l'inhumation de sainte Cécile dans le voisinage de la crypte pontificale, il est probable que la piété aura attaché sa mémoire à ce lieu, et l'on peut supposer qu'il aura préféré y reposer lui-même. Mais M. de Rossi met en doute le témoignage des *Actes* de la sainte sur ce point, et suppose l'inhumation de sainte Cécile antérieure à ce pape; il la croit faite *peut-être* par un autre Urbain, simple évêque, vers le temps de Marc-Aurèle et de Commode. Son jugement est d'un grand poids.

L'épitaphe de *Pontien* est perdue, quoiqu'il ait été enseveli ici, selon les probabilités. *Anthère* était signalé comme déposé au cimetière de Calliste, par le *Livre pontifical* et par le *Martyrologe romain*, qui en est une copie. Or, tandis que l'épitaphe d'Urbain est sur un marbre épais, qui dut être posé horizontalement par-dessus un sarcophage, celle d'Anthère est sur un marbre mince, comme on en appliquait verticalement à la bouche des *loculi*. Elle est donc contemporaine de sa sépulture, ainsi que l'indiquent du reste les caractères. L'orthographe primitive est bien ΑΝΤЄΡѠϹ, altérée plus tard en ΑΝΘЄΡΟϹ; elle nous est fournie par l'historien Eusèbe. La fin de l'inscription étant tronquée, nous ne pouvons vérifier s'il y était nommé martyr, comme dans les vieux documents. On lit simplement ЄΠΙ (σκοπος). De *Fabien*, au contraire, on a toute l'épitaphe, et, outre son titre d'évêque, nous trouvons celui de martyr, indiqué par la combinaison des trois lettres grecques ΜΡΤ. Quoique son pontificat ait été paisible jusque-là, il périt sous Décius, si nous en croyons le *Livre pontifical* et les martyrologes, confirmés du reste par le marbre qu'on vient de retrouver. Ce marbre est plus grossièrement gravé que le précédent; la ponctuation y est différente. La main de l'ouvrier n'étant pas la même, il faut donc conclure qu'ici encore on est en face non d'une inscription commémorative, mais d'un monument vraiment original. Ce qui surtout est à noter, c'est que la gravure des trois lettres contractées ΜΡΤ a été creusée moins profondément que le reste de l'épitaphe, à petits coups, comme si on avait craint de rompre la plaque de marbre déjà placée, et derrière laquelle rien ne recevait les contre-coups. Cette contraction n'était pas non plus dans les usages du IIIe siècle. Pourtant le martyre de Fabien semble authentique, car une lettre de saint Cyprien raconte que les prêtres et diacres de Rome en avertirent les Églises d'Afrique, chez qui une vague rumeur en était déjà arrivée. Pourquoi donc cette gloire n'a-t-elle pas été mentionnée sur sa tombe aussitôt après sa mort? On a d'autres exemples, soit de noms de martyrs sans cette qualification, soit de ces qualifications données, au temps des persécutions, dans les cryptes souterraines, à des hommes qui n'avaient pas subi la mort violente. Pourtant il est assez rationnel que l'on mît quelque réserve, au moment où la persécution commençait, à déceler par ce mot une sorte d'insurrection morale contre les décrets de Décius. A cette raison, qui nous paraît assez valable, il faut joindre celle-ci, que la martyrologie n'était pas aussi en vogue que plus tard, qu'elle ne prit tout

son développement qu'après la persécution de Dioclétien. Il est donc assez naturel que l'épitaphe de Fabien ait reçu cette adjonction seulement après une période d'épreuves nouvelles, quand la ferveur pour les martyrs eut acquis toute son intensité. Alors un nouveau graveur aura imité tant bien que mal les caractères déjà tracés. Tout cela ne paraît pas suffisamment convaincant à M. de Rossi; il imagine que, pour avoir liberté d'inscrire le mot *martyr* immédiatement sur cette tombe, et plutôt que de retarder cet hommage au défunt, les chrétiens du temps auraient bouché l'entrée de la crypte, la rendant inaccessible aux visiteurs païens, ainsi que cela se fit plus tard. Il cherche donc une raison plus profonde à ce fait si simple ou si léger en soi; il y voit une preuve en faveur de la canonisation des saints dès ces temps reculés. Il suppose que, le siége de Rome étant resté vacant un an et demi après la mort de Fabien, il aura fallu attendre la nomination de son successeur pour avoir le droit de qualifier ainsi un pape mort violemment sous les yeux de son troupeau. Selon nous, il n'était pas question de canonisation proprement dite à cette époque. La population chrétienne de Rome ayant été témoin du massacre de son évêque, est-il croyable qu'elle ne l'ait pas aussitôt et d'instinct proclamé martyr? Le titre de martyr, d'ailleurs, n'impliquait pas en soi la sainteté au sens où l'entendent les fervents actuels; il avait alors une acception bien plus large que celle qu'on lui a donnée dans les temps modernes, puisque Corneille, successeur de Fabien, l'obtint pour avoir souffert un simple exil. Nous croyons qu'au contraire on n'y regardait pas de si près pour en gratifier les personnages qui avaient été persécutés. Même faveur fut faite au pape Eusèbe, décédé en Sicile de mort naturelle, dans l'épitaphe officielle que lui fit graver le pape Damase, la septième de notre planche.

En faveur de l'hypothèse d'un commencement de canonisation, nous ne connaissons qu'une preuve, et elle ne nous semble pas absolument concluante; tout au plus attesterait-elle une préoccupation bien naturelle de *constater* le martyre des victimes. La voici : A Carthage, pendant la persécution de Dioclétien, une matrone chrétienne du nom de Lucille, *en prenant la communion,* baisait les reliques « de je ne sais quel homme, mort martyr, il est vrai, mais non encore reconnu[1] ». Peut-être, en effet, s'il se fût agi des restes de quelque martyr illustre, le fait eût-il moins scandalisé; mais ce qui était le plus grave dans cet acte d'idolâtrie de la matrone Lucille, ce qui lui attira les reproches de l'archidiacre Cécilianus et les censures de l'évêque, ce n'est pas tant que ces reliques appartinssent au premier venu, c'est qu'elle les baisât avec adoration au moment même où elle prenait la communion. Elle paraissait préférer un débris humain au calice salutaire. Au lieu de s'unir au Christ, à la grande victime, elle s'unissait en esprit à cet homme, ce qui était mal, quoiqu'il fût martyr (*etsi martyris*). Le mérite du martyre n'était pas contesté à cet homme mort, mais c'est à peine si on en savait le nom (*nescio cujus hominis mortui*), et on ne l'avait pas même reconnu (*necdum vindicati*), on n'en avait pas constaté le caractère. Or tel ne pouvait pas être le cas de Fabien, évêque de Rome (*Papa Romanus*), mort violemment sous les yeux de son troupeau. Quelle constatation fallait-il de plus? Celui-là n'était pas le premier venu. Quelle

1. *Nescio cujus hominis mortui, etsi martyris, sed necdum vindicati.* (Optat, *De Schism. Donat.*, I, 16.) Optat est un auteur du IVe siècle, temps où le discernement des titres au martyre pouvait se faire à loisir. Un concile d'Afrique ordonna la destruction de tombeaux que la foule attribuait à des saints et vénérait comme tels. Cette dévotion populaire pour des hommes qui n'étaient pas même nommés dans les *dyptiques* était une conséquence exagérée de la liberté avec laquelle chaque localité choisissait ses saints préférés parmi les personnes de l'endroit, sans toujours bien vérifier leur orthodoxie doctrinaire ou morale. L'inscription au registre de l'Église locale était l'unique garantie alors connue, et les saints n'en avaient pas seuls le bénéfice. Au reste, le terme de *vindicatus* a été aussi traduit par celui de *vengé*, d'après un passage où Cyprien parlait, dans le même latin provincial, de ceux qui ont été vengés dans le Ciel des torts subis pendant la persécution. (Voir Basnage, *Hist. de l'Église*, l. XIX, c. 4 et 8.)

vindicatio aurait-il fallu de plus que le cri de tout ce peuple chrétien frappé dans son conducteur spirituel? A cette époque, où les fidèles choisissaient leurs évêques, de l'aveu même de M. de Rossi, leur voix devait bien suffire pour proclamer leur martyre. En tout cas, il semble que l'action officielle de l'autorité ecclésiastique pour cela, autorité infiniment moins accentuée alors qu'aujourd'hui, n'était pas aussi indispensable qu'on le dit. C'est fausser un fait vrai que d'en exagérer la portée. Si Cyprien prenait d'exactes informations sur ceux qui mouraient dans les prisons pour le nom de Christ, et s'il inscrivait le jour de leur mort, ce devoir était trop directement dans ses attributions pour qu'il soit nécessaire de voir là, au sens propre, un acte d'inscription au canon des martyrs. Ce canon se fit peu à peu, sur simple constatation de l'évêque ou du peuple, sans plan arrêté ni règles fixes, sans rien de bien officiel dans le principe. Ainsi se formèrent les calendriers liturgiques, et cela explique leur diversité les uns des autres.

Pendant la persécution de Décius, le siége de Rome resta sans évêque. « L'empereur, écrivait Cyprien, eût supporté plutôt un compétiteur au trône impérial qu'un pontife de Dieu à Rome[1]. » Une telle interruption serait aujourd'hui la suspension des grâces divines, le renversement de l'ordre religieux; mais alors la papauté n'existait pas : Rome seule en souffrit. Les autres siéges avaient leurs chefs parfaitement indépendants; l'Église n'était lésée que dans un de ses membres. Quand Décius partit pour la Grèce, le clergé de Rome reprit courage; il appela les évêques voisins, réunit le peuple, et de ces trois éléments sortit l'élection d'un nouvel évêque.

Le successeur de Fabien fut Corneille. Son épitaphe est différente des autres en ce seul point que son caractère de martyr est inscrit avant celui d'évêque, et pourtant il fut moins martyr qu'évêque, puisqu'il mourut de mort naturelle, mais persécuté, dans l'exil. Son corps, rapporté à Rome, fut déposé dans une autre partie du cimetière de Calliste[2], peut-être parce qu'au moment de son transfert on avait déjà obstrué l'accès de la crypte pontificale pour la cacher aux persécuteurs. Nous renvoyons à ce que nous avons dit dans la description de sa sépulture.

Mais passons à l'épitaphe de Lucius. Elle est écrite en grec, comme les premières; elle est tronquée et il n'y reste guère que le nom, sans autres désignations; mais celles d'ἐπισκοπος et de μάρτυρος ont pu y être jointes primitivement. ΛΟΥΚΙϹ est la traduction grecque de Lucius; on aurait pu aussi traduire ΛΟΥΚΙΟϹ. La forme plus rude et contractée de ιος en ις étant en usage au IIIe siècle parmi les hellénistes, nous ne devons pas nous étonner de la trouver ici. La gravure des caractères est profonde et d'une autre main que les précédentes inscriptions. Elle semble avoir été faite moins précipitamment que celle de Fabius, qui fut enseveli en temps de persécution. Lucius aussi mourut pendant cette terrible période; mais, pour mettre de l'accord entre certaines variantes de dates sur le jour de sa *déposition* et sur l'anniversaire de son martyre, on a imaginé que son corps subit une seconde sépulture (*depositio*), faite un demi-siècle après sa mort. Saint Cyprien l'appelle *beatissimum martyrem;* le Livre pontifical le dit décapité sous Valérien; d'autres supposent sous Gallus; des savants mettent son martyre en doute. On voit qu'il reste bien du vague sur l'histoire de ces premiers papes, et qu'à cette époque la chrétienté n'attachait pas à enregistrer les faits et gestes des évêques de Rome toute l'importance qu'on suppose.

Les successeurs de Lucius furent *Étienne, Sixte II,* qui, à cause de son martyre, donna

1. Voir Ép. 55. — 2. Voir planche XXX, figure 1.

son nom à la crypte des papes *Denys* et *Félix;* mais d'aucun de ces quatre papes du IIIe siècle on n'a retrouvé les épitaphes. Il faut arriver à *Eutychien* (275-282) pour rencontrer ici un nouveau nom d'évêque de Rome. Catalogues et martyrologes avaient mentionné sa sépulture; mais, pour lui aussi, il y a incertitude s'il fut mis dans la crypte papale immédiatement après sa mort; on ne sait pas non plus avec netteté s'il fut martyr ou simple confesseur. Or notre épitaphe est brisée justement après le mot ЄΠΙC (κοπος). Les intervalles des lettres y sont irréguliers, et témoignent d'une certaine négligence qui concorde avec celle de l'époque.

Quant à Étienne, sur la foi d'écrivains modernes, on avait cru trouver sa sépulture *ad Catacombas,* c'est-à-dire sous l'église de Saint-Sébastien, erreur réparée aujourd'hui; mais de plus, sur l'affirmation de certains martyrologes, on l'avait confondu avec Sixte II, qui fut mis à mort sous Valérien, dans les catacombes mêmes. C'est le souvenir de ce supplice qui, en s'attachant aux lieux, fit donner à notre crypte le nom de Sixte II. Étienne, au contraire, n'eut pas tant d'honneur, et l'Église, dans les temps qui suivirent sa mort, ne célébra que médiocrement sa mémoire. Les graphites écrits par les pèlerins sur les murs ne mentionnent pas son nom. Il est donc probable que, s'il fut martyr, ce n'est pas dans les catacombes, et que, s'il fut décapité, comme le prétend le Livre pontifical, ce fut en d'autres circonstances; mais c'est peut-être parce qu'on aura porté son corps au cimetière de Calliste que les précédentes confusions sont devenues possibles.

A saint Sixte II s'appliquent bien les récits qui mentionnent un pape mis à mort dans les catacombes pendant qu'il officiait. Le fait est vraisemblable, car nous apprenons, par l'interrogatoire que subit saint Cyprien à la même époque, que les « empereurs Valérien et Gallien avaient défendu qu'on fît nulle part des conciliabules, ni qu'on entrât dans les cimetières ». Cette dernière prohibition était un fait inusité, tout nouveau : aussi ne devons-nous pas nous étonner que le pape, essayant de cacher son culte dans les catacombes, y ait été surpris par les soldats et mis à mort sur place, quoique après un jugement. Il aura été conduit au tribunal, jugé, ramené au lieu du délit, et là décapité. Saint Cyprien écrivait : « Sachez que Sixte a été violenté (*animadversum*) dans *le* cimetière, avec Quartus. » Le poëme de Damase, dont on a trouvé des fragments dans l'escalier[1], n'est qu'une confirmation de cette indication; malheureusement on y a omis le nom de l'évêque à qui il s'appliquait. Mais est-ce bien dans le cimetière de Calliste qu'arriva l'événement? M. de Rossi a démontré que, selon toute probabilité, le drame ne se passa pas là, mais au cimetière de Prétextat, au-dessus duquel l'oratoire de saint Sixte fut en effet plus tard installé[2]. C'est postérieurement qu'on transporta son corps à la crypte papale, pour ne pas le séparer de ses prédécesseurs, et en même temps la *cathedra* (?) sur laquelle on suppose qu'il avait été surpris. Le cimetière de Prétextat étant moins connu des païens que celui de Calliste, il avait espéré y échapper plus aisément à la main des bourreaux. Les *Actes* de saint Laurent portent que les diacres Félicissimus et Agapitus furent massacrés avec lui; mais rien ne dit qu'ils aient été ensevelis avec lui. En effet, c'est à Prétextat qu'on a retrouvé leurs noms sur un graphite, à défaut de leurs tombes. Saint Cyprien ne cite que Quartus comme compagnon de martyre de Sixte. D'autres traduisent le mot *quartus* par *quatuor,* c'est-à-dire *quatre diacres,* indépendamment des deux précédents; et, en effet, le Livre pontifical parle de six diacres reposant dans le cimetière de Prétextat, et M. de Rossi croit que le groupe de

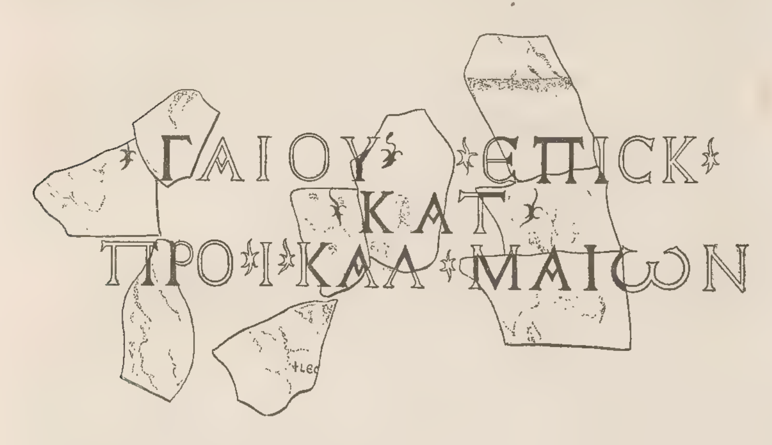
1. Voir chap. XXX, § 2, p. 183.

2. Distinct de celui qui s'élève encore au cimetière de Calliste (Voir pl. I, area V).

quatre fut enseveli à saint Calliste, ce qui permit à Damase d'écrire : *Hic congesta jacet...* etc[1].

Quoi qu'il en soit, elle semble démontrée, cette touchante histoire du supplice d'un pape dans les catacombes ; plus émouvant encore est le mot attribué par Prudence à Laurent, l'un de ces diacres : « Où vas-tu, ô père ! sans ton fils ? où vas-tu, ô prêtre ! sans ton diacre ? »

Passons à l'épitaphe du pape Gaius ou Caius, dont voici le fac-simile[2] :



Il faut lire, dans le 3e volume de la *Roma sotterranea*[3], la description des efforts de patience et de génie qu'il a fallu à M. de Rossi pour deviner, en quelques fragments informes, un document de cette importance, pour le reconstruire d'une façon logique et indubitable. Cinq lettres entières, les fragments de onze autres, sur vingt-quatre qu'exige la restitution, et trois signes de ponctuation, c'en fut assez pour refaire un monument capital et pour le dater. En effet, ces signes spéciaux sont connus par une autre épitaphe de l'an 291 : or Caïus dut être déposé au cimetière de Calliste en 296 ; les caractères ont quelque chose de monumental, et les débris du marbre indiquent une grande *tabula ;* enfin de légers indices de graphites montrent l'importance que durent y attacher les visiteurs anciens. On peut donc lire hardiment : ΓαιοΥ ΕΠΙσκοπου ΚΑΤαθεσις ΠΡο Ι ΚΑΛενδων ΜΑΙων. « Déposition de Caïus, évêque, avant le dix des calendes de mai. » Les catalogues philocaliens portent en effet cette date pour sa sépulture.

Comment ces fragments se sont-ils trouvés dans la crypte du pape Eusèbe, tandis qu'ils ont dû appartenir à un *arcosolium* voisin ? C'est ce que M. de Rossi essaye d'expliquer par l'hypothèse fort ingénieuse d'une ou deux translations qui semblent s'accorder avec deux autres dates données pour la déposition de Caïus, dans les martyrologes, et par la découverte, dans une autre partie du cimetière, d'une épitaphe disant : AT (ad) DOMiNum GAIVM. Vers la fin du IVe siècle, en effet, cet évêque fut vénéré comme un saint[4]. Caïus est un des papes qui passent pour s'être cachés dans les catacombes et y avoir réuni les fidèles, peut-être dans la crypte voisine de sa sépulture, où fut plus tard enseveli Eusèbe.

On remarquera que l'épitaphe de Caïus est moins laconique que celle de ses prédécesseurs.

---

1. Voir planche LXI, n° 9.
2. N'ayant pu photographier l'original de cette épitaphe, nous n'avons pas dû lui faire prendre place dans notre planche à son rang de date, qui eût été entre Eutychien et Eusèbe. Au reste, notre planche était gravée quand M. de Rossi a publié ce curieux débris.
3. Pages 114 à 120.
4. *Roma sott.*, p. 260 et suiv.

Le jour de sa déposition est indiqué avec le mot même de *déposition*. On croit en effet constater une progression dans l'étendue des formulaires : ils auraient commencé par le simple nom, pour continuer par l'indication de la dignité épiscopale ou du martyre, comme dans les exemples précédents; les autres désignations, puis les panégyriques, seraient venus plus tard[1].

Nous n'avons l'épitaphe du pape Eusèbe que dans l'éloge funèbre que lui composa Damase. Nous renvoyons à l'explication de la planche LXI, n° 3, où cette inscription est examinée; mais il est bon de noter ici que, si la crypte pontificale fut dès lors abandonnée, si Eusèbe lui-même fut enseveli dans un caveau à part, c'est que, d'après les découvertes architectoniques du frère de M. de Rossi, l'accès de la crypte papale avait été intercepté par les chrétiens eux-mêmes, pour empêcher les païens de la profaner, pendant la période où on leur avait enlevé l'usage de leurs cimetières.

Il ne serait pas sans intérêt de suivre l'illustre archéologue romain dans la découverte qu'il a faite de la tombe du pape Eusèbe et dans la restauration qu'il en a essayé[2]. Cette crypte, éclairée par un lucernaire, est aujourd'hui fort dégradée, mais une attention patiente y fait deviner les traces de revêtements de marbre sur les murs, de caissons octogones coloriés au plafond, de peintures décoratives, luxe qui indique une intention arrêtée d'ensevelir avec honneur ce dignitaire de l'Église. Au reste, il n'y reposa pas seul, car le caveau contient trois grands *arcosolia*.

Des observations analogues peuvent être faites à propos de la tombe de son successeur Miltiade, que l'on a cru reconnaître dans une large crypte remplie de beaucoup de *loci*[3]. La voûte en fut ornementée de fresques, un grand lucernaire l'éclaire, et, le long des murs, des *podia* de marbre passent pour avoir servi de bancs pour les assemblées qui pouvaient se tenir sous terre, quoiqu'on fût en temps de paix (vers 314). C'est la sécurité alors régnante qui fait supposer que le pape Miltiade y fut déposé, dans un énorme sarcophage dont il reste le couvercle. Cette grande pièce de marbre, en forme de toit, est sculptée de masques pour antefixes et de scènes pastorales aux acrotères. Au reste, pas un fragment de l'inscription de cet évêque n'a été retrouvé.

On l'a remarqué, toutes les épitaphes du principal caveau des papes sont en grec; celles de Corneille et d'Eusèbe, mis à part dans des tombes séparées, sont seules écrites en latin, preuve de plus que le grec fut la langue ecclésiastique préférée à Rome même pendant le IIIe siècle. Les documents de l'Église de Rome pendant cette période sont grecs : il est croyable que la lecture de la liturgie et de l'Écriture sainte se faisait en cette langue, au moins dans les assemblées officielles présidées par le pape; on croit en avoir la preuve dans quelques passages de Tertullien qui font allusion à une liturgie grecque. Il fallut des siècles pour effacer la longue trace des origines helléniques de la liturgie romaine. Même au IXe siècle, dans les codes des sacramentaires romains, l'interrogatoire des catéchumènes commençait par la question : « En quelle langue confessent-ils Notre-Seigneur Jésus-Christ? » Et la réponse était : « En grec, » quoique les récipiendaires n'en sussent plus un mot. Plus tard encore, la profession du Symbole était écrite en cette langue, quoique avec des lettres latines..., parce que l'officiant n'aurait su les lire sans cette précaution : ce qui (par parenthèse) démontre combien sont tenaces les usages dans les Églises qui attachent trop volontiers un caractère sanctifiant à la lettre. Même aujourd'hui, quand le pape fonctionne, l'épître et l'évangile se chantent en grec et en latin. C'est vers la fin

1. Voir de Rossi, *Bull. di Arch. crist.*, 1864, p. 50, et 1876, p. 85.

2. *Roma sott.*, t. II, p. 191-195, et tav. VIII.

3. *Roma sott.*, t. II, p. 188-191, et tav. XXIII.

du IIIe siècle et au IVe que le grec céda le pas au latin dans l'église à Rome. Au Ve et au VIe, le grec était devenu si étranger au clergé romain que les épîtres écrites en cette langue qui arrivaient d'Orient embarrassaient fort la chancellerie pontificale : il fallait les traduire en latin, et on ne trouvait pas beaucoup de bons traducteurs. Aussi les épitaphes des papes des IVe, Ve et VIe siècles sont-elles en latin [1].

§ 2. De la portée du titre *episcopus*.

Le titre d'ἐπίσκοπος, donné sur les épitaphes de la crypte callistienne aux papes du IIIe siècle, a certes une grave portée, en ce qu'il est l'unique terme qui y soit employé pour désigner ceux dont on a fait depuis les souverains du monde spirituel comme du monde temporel. A cette remarque qui lui était présentée, M. de Rossi a fait la réponse suivante : « Je ne sais quel autre titre nous pourrions trouver. Pas assurément celui que nous écrivons aujourd'hui sur les épitaphes de style classique : *pontifex maximus,* car nul n'ignore l'origine païenne de cette appellation, et comment elle est venue généralement en usage après que la langue classique de Rome a été adoptée dans le langage ecclésiastique, c'est-à-dire après la renaissance des lettres, dans les siècles modernes [2]. » On ne saurait mieux dire, et nous prenons note de cette constatation; mais, si le titre de *pontifex maximus* a été adopté à la renaissance, c'est qu'alors les prétentions papales étaient dans tout leur éclat. Si les papes ne le prirent pas plus tôt, c'est qu'il appartenait aux empereurs, dont plus tard ils se sont faits les héritiers. Un tel titre n'aurait eu aucun sens à l'époque où il n'y avait point de *maximus,* mais tout au plus quelques *majores* parmi les évêques. C'est bien imprudemment qu'on cite [3] le livre de Tertullien où on a trouvé ce superlatif [4]. Cet écrit est dirigé contre l'édit d'un prétendu *pontifex maximus episcopus episcoporum.* Ce titre est une pure ironie lancée au pape Calliste, si sévèrement traité par l'auteur des *Philosophoumena.* Tertullien se scandalisait de ce que l'évêque de Rome admettait à la Cène les fornicateurs : pour lui, aucune pénitence ne pouvait les rapprocher du sacrement. Les évêques d'Afrique étaient plus sévères, à certains égards, que celui de Rome. La prétention qu'affectait celui-ci de réintégrer dans l'Église des gens qui en étaient exclus par d'autres portait l'ardent Tertullien à se moquer de Calliste, qui agissait comme s'il était le *pontifex maximus* des chrétiens et l'*episcopus episcoporum.* Nous ne saurions prendre une raillerie pour la reconnaissance d'une autorité que l'auteur même eût trouvée ridicule. Nous savons bien quel titre on aurait dû trouver sur les tombeaux des papes du IIIe siècle, s'ils avaient eu la primauté qu'on leur suppose; ils se seraient appelés : *episcopi maximi.* Pourquoi pas, ou plutôt comment pas? La crainte des païens n'aurait pas été un motif suffisant de réserve : puisqu'on écrivait *episcopus,* l'épithète de *maximus,* ou telle autre analogue, n'eût pas été sensiblement plus compromettante; celle de *papa*, conçue dans le sens d'une paternité d'affection, l'eût été moins encore. On prétend que les épitaphes ne pouvaient pas dire de quel épiscopat il s'agissait. Elles le peuvent bien aujourd'hui : pourquoi ne l'auraient-elles pu alors? Quel épigraphiste moderne croirait avoir assez désigné la tombe d'un Grégoire VII, d'un Léon X ou d'un Pie IX par ces deux petites lettres ἐπ ? Qui lirait cette humble qualification sur le mausolée d'un de ces audacieux prêtres-rois ne voudrait jamais croire qu'elle cachât

1. Voir *Roma sott.* de M. de Rossi, t. II, p. 237.
2. *Ibid.*, t. II, p. 306-307.
3. *Roma sott.*, t. II, p. 202.
4. *De Pudicitia,* I.

tant de prétentions, ou plutôt cette humilité d'expression serait une impossibilité : les noms répondent aux personnes, et les qualifications aux positions sociales.

On dit : « Il n'était pas besoin que les épitaphes des papes du IIIe siècle déterminassent le sens de leur épiscopat, » et on renvoie aux écrivains du temps, à l'histoire écrite. L'histoire du IIIe siècle ne donne pas ce qu'on affirme. Le *Catalogue philocalien* est un document surchargé d'interpolations, de l'avis même de M. de Rossi, et nous ne pouvons accepter son témoignage quand il nous dit « qu'après l'Ascension le bienheureux Pierre prit l'épiscopat etc. ». Encore n'y est-il point parlé de papauté au sens moderne du mot. Les témoignages des Pères peuvent être discutés; mais notre tâche, à nous, en ce moment, est de constater si les épitaphes des catacombes parlent d'autre chose que d'un *épiscopat* des papes du IIIe siècle, ou si elles qualifient exceptionnellement l'épiscopat de cette époque. Or il n'y est point qualifié; s'il l'était, ce serait du simple titre de *romain*, par opposition aux épiscopats des autres pays. Nous ne nous étonnons pas de trouver l'épitaphe où un Severus, vers la fin du IIIe siècle, est appelé diacre *papæ sui Marcellini*, « de Marcellin son pape[1] ». Ce renseignement, rapproché du fait aujourd'hui démontré que le mot de *papa* n'est pas même inscrit sur les pierres des tombes épiscopales du IIIe siècle, aide à comprendre la portée de ce titre aux premiers temps. En effet, quand il apparut dans l'épigraphie chrétienne, ce nom fut accompagné des épithètes *meus, tuus, noster* ou *romanus*. Ce fut, dans le principe (et M. de Rossi l'explique fort bien par des exemples[2]), « un terme d'affection plus que de dignité ». Or, sur les épitaphes papales, c'est le caractère officiel qui aurait été à sa place, non le caractère affectueux; et cela même prouve notre thèse, car la dignité de pape, au sens actuel, n'existant pas, ne pouvait être notée dans les cryptes papales, tandis que le caractère de paternité spirituelle existait et pouvait être indiqué. Nous allons voir que ce titre ne fut pas une spécialité des évêques de Rome, et que bien d'autres évêques, même en Occident, le portèrent : de sorte qu'il fut nécessaire d'y ajouter, bien avant dans le moyen âge, l'indication de la ville où siégeait le dignitaire. Rien de pareil pourtant n'apparaît encore dans les épitaphes de la crypte callistienne, puisque dans son sens restreint le nom de *papa* n'y est pas inscrit.

Deux ou trois épitaphes ont été trouvées qui font exception à cette règle et montrent que parfois la désignation de *pape* pouvait être inscrite dans le sens de dignité; mais elles appartiennent à la deuxième moitié du IVe siècle et viennent d'ailleurs. L'une est tronquée :

RA
...ACVMPAVIT
...ONVS SEBIBO
...E PAPA LIBERIO

On restitue ainsi, un peu hypothétiquement : « ..... onus, de son vivant, acheta... pendant que siégeait le pape Libère, » *sedent*E, etc.

La seconde, déjà connue, est ainsi conçue : SVB LIB... Elle vient d'être complétée par la découverte d'un fragment disant PAPA, et non *episcopo*. Une épitaphe de Spolète porte, de même : CONSIGNATA A LIBERIO PAPA[3]. La portée de cette désignation nous paraît d'ailleurs diminuée plutôt qu'augmentée par le fait qu'elle ne s'applique qu'à un seul des évêques de Rome, et précisément à celui dont l'autorité était le plus contestée par un antipape, à ce Libère qui même fut taxé d'hérésie. Dans les cas de compétitions semblables, il est naturel

1. Voir planche LXVI.
2. *Roma sott.*, t. II, p. 200-201, t. III, p. 361.
3. *Bull di Arch. crist.*, 1876, p. 17-22. Voir aussi notre planche LXVI.

que les partisans du personnage dont les droits sont disputés mettent l'accent sur la dignité de leur chef. Cela ne prouve en rien l'orthodoxie de celui-ci, mais simplement le zèle de ses amis. Ces gens disaient par là : « Libère est notre pape, à nous, » adhésion par la foi autant que par l'affection. Au reste, même dans le sens de dignité, le titre de *papa* était aussi appliqué à d'autres évêques que celui de Rome. M. de Rossi cite avec raison un passage d'Eusèbe de Nicomédie qui désigne ainsi un certain Alexandre, évêque d'Alexandrie. Un autre évêque du même siége, Héraclée, était appelé par son successeur Denys πάπα ἡμῶν, notre pape. De la qualification affectueuse à l'indication de la dignité il y avait une transition bien naturelle.

On ne peut ignorer que le clergé de Rome qualifiait Cyprien du titre de pape, avant comme après son martyre. Saint Athanase fut honoré de cette dénomination, notamment par l'empereur Constance. Saint Jérôme désignait ainsi aussi bien les évêques d'Alexandrie, d'Hippone et de Milan que celui de Rome. Même depuis le décret de Grégoire VII, qui prétendait se l'approprier à l'exclusion des autres, les Grecs ont continué d'attribuer ce nom aux patriarches d'Alexandrie.

La brièveté des épitaphes de la crypte de saint Sixte est une indication vraiment frappante : une ligne fort courte, un nom, — non pas deux ou trois, — un seul; le titre d'évêque, et pour certains celui de martyr; ni jours, ni mois, ni années; point de date, pas même celle, si commune dans les autres tombes, de la déposition; nulle mention de la durée de leurs fonctions, chose qu'on ne manque pas de mettre aujourd'hui sur la tombe des papes; pas la moindre allusion à leur autorité gouvernementale ni aux actes de leur vie. M. de Rossi note avec raison « combien était loin de la pensée des premiers fidèles et pasteurs l'idée que ces inscriptions pussent un jour servir à l'histoire » ; — et nous ajoutons qu'ils étaient loin, en effet, de croire qu'on attribuerait à leurs modestes évêques un rôle de prééminence sur le spirituel, voire sur le temporel du monde entier. « La solennelle simplicité de ces épitaphes est preuve qu'on ne se souciait pas de la mémoire des hommes, et qu'on aspirait à la gloire céleste. » Ce n'est évidemment pas de leur étude qu'ont pu résulter les notions (plus ou moins historiques) qu'on a conservées sur la vie des évêques de Rome et leur succession[1].

Quant à la qualification de *servus servorum Dei*, nous ne la trouvons jamais dans les monuments des catacombes, même les plus tardifs. Il semble que Grégoire le Grand l'ait adoptée le premier à la fin du VIe siècle, encore avait-il dû l'emprunter aux simples artisans, qui se qualifiaient ainsi eux-mêmes[2].

L'évêque de Rome était tout au plus, au IIIe siècle, le principal des métropolitains. Nous avons vu comment les évêques des villes, en envoyant des prêtres dans les divers quartiers dont ils ne pouvaient se charger, et des missionnaires dans les localités de province, gardèrent sur les nouvelles Églises et sur leurs directeurs une influence bien naturelle, qui se confondit vite avec l'autorité; comment les prêtres et les χωρεπίσκοποι dépendirent d'eux. Telle fut l'origine du rôle des métropolitains. Naturellement ils présidèrent les assemblées ecclésiastiques de leur province. L'importance de leur siége, les services qu'ils étaient à même de rendre à leurs confrères moins bien placés, leur assuraient cet ascendant. Les synodes provinciaux n'excluaient pas les prêtres et les confesseurs de leur sein; le peuple même y élevait la voix; mais le métropolitain avait d'ordinaire la haute main. En Afrique, l'égalité des siéges semble s'être mieux conservée. Rome, Alexandrie, Antioche, eurent naturellement les circonscriptions les plus étendues; leurs

1. Voir *Roma sott.*, t. II, p. 237. — 2. Voir *Bull. di Arch. crist.*, 1873, p. 40.

évêques portèrent aussi le nom de patriarches. La circonscription de Rome, qui nous occupe, comprenait l'Italie centrale et l'inférieure ; la Gaule n'en relevait qu'indirectement, affaire d'influence plus que de droit déterminé. Ordinairement l'Afrique considéra Rome comme son centre naturel.

On a remarqué avec raison que les évêques de Rome, aux premiers siècles, ne furent ni des écrivains ni des orateurs. Ce n'est pas le mérite intellectuel d'aucun d'entre eux qui fonda leur ascendant; aucun génie n'établit la grandeur du siége de Rome : la position fit tout, avec le mérite religieux dont la plupart d'entre eux ont donné des preuves. A ces qualités morales, s'il y eut des exceptions peût-être (comme chez Calliste, Marcellin et quelques autres exemples contestés), pourtant les chefs de l'Église de Rome furent dans ces temps des hommes dévoués et pieux, qui bénéficiaient du sens pratique et organisateur des Romains : ils n'étaient pas gens à laisser décliner leur autorité. Le doux Corneille lui-même, après que l'antipape Novatianus eut été ordonné évêque contre lui par trois évêques de la province, n'hésita pas à remplacer ceux-ci dans leurs siéges, en vertu du droit que l'usage avait assigné au métropolitain.

Si les Homélies dites pseudo-clémentines n'étaient des apocryphes, d'après elles on pourrait croire que dès le IIe siècle a été énoncée l'idée d'un « seigneur et évêque des évêques »; mais ce qu'il y a de bizarre, c'est que ce titre n'y est donné qu'à Jacques, « dirigeant à Jérusalem la sainte Église des Hébreux et toutes les Églises fondées légitimement partout ». On voit que la prééminence n'était pas au patriarche de Rome.

On sait comment saint Polycarpe, venu dans cette ville, y soutint contre l'usage local la façon orientale de célébrer la Pâque au 14 de Nizam, et ne se soumit pas à l'usage préféré de l'évêque de Rome Anicet, qui, de son côté, ne songeait nullement à l'imposer. Le successeur de celui-ci, Victor, ne fut pas si réservé quand il osa excommunier pour ce même sujet les Églises qui différaient d'avis avec lui. Aussi les évêques d'Asie et d'Afrique lui résistèrent-ils hardiment[1]; et Irénée, à Lyon même (presque dans sa circonscription), en un concile provincial, ne craignit pas de blâmer l'évêque de Rome de ce qu'il avait ainsi rompu la communion avec les Orientaux sur une question de fait. Polycrate, un simple prêtre appuyé de beaucoup d'autres, osait écrire à Victor : « Je ne m'effraye nullement des menaces, car ceux qui étaient plus grands que nous ont dit qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Ainsi, en ce temps, obéir à l'évêque de Rome en fait de discipline, ce n'était pas obéir à Dieu.

Néanmoins, comme l'Église de Rome acquit la réputation d'avoir conservé pure la tradition apostolique, son influence morale s'imposa en quelque sorte ou se fit librement accepter. En face des sectes naissantes surgissait l'idée d'une unité spirituelle de l'Église : de là à désirer l'unité extérieure, il n'y avait qu'un pas. On en appela à la tradition apostolique, transmise de bouche en bouche, et conservée plus sûrement dans les centres principaux où les grands apôtres avaient prêché personnellement. Rome était du nombre. L'idée d'Église catholique s'était fait jour dans les esprits, sans s'identifier à l'Église romaine. Au contraire, celle-ci n'en était qu'une section, la plus en vue peut-être, l'une des plus dignes qu'on restât en communion avec elle, mais nullement privilégiée. Toutes les Églises groupées autour des métropoles, et celles-ci ralliées aux apôtres par la succession de leurs évêques : voilà l'unité telle qu'Ignace l'indiquait, telle qu'Irénée la développait, telle que Cyprien l'appliquait[2].

La différence des langues, celle des mœurs, et l'éloignement, finirent par créer entre les

---

1. Voir Eusèbe, V, 23-25; Tert., *De Præscr.*, c. 53. — 2. Voir Cypr., *De unit. Eccl.*, c. 4, 5, 21, etc.



Héliogr. P. Dujardin

LE REPOS DES ÂMES

groupes orientaux et les occidentaux des tendances divergentes; les barrières nationales contribuèrent aussi à accentuer ces différences de métropole à métropole. Il se forma peu à peu des Églises provinciales. Même celle d'Afrique, qui pourtant s'unissait volontiers à Rome, se créa un esprit propre; elle eut sa législation synodale à côté de ses écrivains spéciaux. On a une preuve de ce développement autonome dans la création de l'Église arménienne, qui même eut un épiscopat héréditaire dans la famille de Grégoire l'Illuminé [1].

Pour complément de cette étude, voir le § 2 de notre chapitre LXXX.

CHAPITRE XXXII

Le Repos des âmes après la mort, d'après les épitaphes du IIIe et du IVe siècle.

Notre planche XXXII est gravée d'après des fac-simile d'épitaphes choisies parmi les publications de M. de Rossi et de ses prédécesseurs Boldetti, Bosio, etc. La plupart sont de la deuxième moitié du IIIe siècle, quelques-unes antérieures, d'autres plus tardives probablement.

Le point de départ de cette étude est l'exclamation que l'on peut lire sur un marbre du cimetière de Thrason, où on l'a récemment découverte. C'est celle de PAX TECV*m*, adressée à une PAVLINA [2]. Nous la retrouvons sur le couvercle d'un sarcophage où on lit :

N° 1. BLASTIANE PAX TECVM « Blastianus, paix avec toi ! » M. de Rossi en dit : « C'est une des premières exclamations que l'on ait rencontrées... Elle a une grande saveur d'archaïsme... C'est une salutation apostolique rare dans l'épigraphie romaine. Du *pax tecum* naquit la formule solennelle *in pace*, qui est répétée souvent dans les cryptes de Calliste, mais seulement à partir de la seconde période d'excavations. La signification de cette parole est une allusion à la paix que le défunt eut avec l'Église, dans la communion de laquelle il mourut et à cause de laquelle on lui acclame la paix céleste [3]. »

Il serait oiseux de contester à la plupart des auteurs de ces épitaphes le sentiment vague de leur communion avec les fidèles, dans laquelle étaient morts leurs amis; mais croit-on que les hérétiques s'abstinssent de semblables exclamations ? L'Église n'a que faire dans ce vœu, et la mettre en cause, c'est ajouter à la pensée de ceux qui ont écrit ces mots. Avant de songer à l'Église, n'auraient-ils pas pensé à Dieu, l'auteur de tout don parfait [4], et à Christ, qui avait dit : « Je vous donne ma paix [5] » ? L'accent n'est pas sur le sentiment ecclésiastique (nous ne le trouverons que plus tardivement), mais sur le sentiment religieux pur et simple. Supposer certaines préoccupations trop modernes, c'est s'exposer à glisser dans l'anachronisme. La vraie note nous paraît être celle de l'épitaphe n° 2, que nous avons déjà mentionnée comme étant peut-être du IIe siècle.

N° 2.	ZHTH	Xétée,
	ZHCHC	que tu vives
	ЄN ΘЄω	en Dieu.

---

1. Voir le bon résumé de Hase, *Hist. de l'Église*, trad. de Flobert, Tonneins, 1860, 1er vol., chap. II.
2. *Bull. di Arch.*, 1873, p. 51. M. de Rossi la suppose du IIe plutôt que du IIIe siècle; mais ce cimetière ne paraît pas remonter si haut.
3. *Roma sott.*, t. I, p. 341.
4. Jacq., I, 17.
5. Jean, XIV, 27.

Être en Dieu, c'est vivre, et la vraie vie vient après la mort, parce qu'alors seulement on est complétement en Dieu. Les défunts en jouissent, ou on la leur souhaite.

N° 3.	MAXEMA QVE VI XIT IN PACE A NVOS TRIGINTA	pour	MAXIMA QVAE VIXIT IN PACE ANNOS TRIGINTA	Maxima, qui vécut en paix trente ans.

Maxema est un gallicisme résultant d'une prononciation provinciale. La formule *vixit in pace* se lit dans les épitaphes de la Gaule, et non dans celles de Rome. Probablement la défunte ou le marbrier était d'origine gauloise. L'*in pace* a été maladroitement intercalé par le graveur au milieu de la phrase. On ne peut dire s'il est affirmatif ou optatif.

Ce marbre provient du cimetière de Lucine, ainsi que le suivant. On a trouvé tout auprès une monnaie de Severina, femme d'Aurélien : il n'est donc pas antérieur à la fin du IIIe siècle.

N° 4.	IOBINA Q*ue* VEXIT AN NOS PLVS MINVS CINQVAGINTA RECES SIT A SECVLO INGRESSA IN PACE	pour	IOVINA QVAE VIXIT ANNOS PLVS MINVS QVINQVAGINTA RECES SIT A SAECVLO INGRESSA IN PACE	Jovina, qui vécut à peu près cinquante ans, s'est retirée du siècle, (étant) entrée en paix.

L'expression *ingressa in pace* donne au lecteur l'impression nette d'une foi assurée à l'entrée immédiate dans le repos, dès qu'on sort du monde. Il n'y perce pas l'ombre d'un doute: ce n'est ni un vœu pour le repos ni une prière pour l'âme; il y a certitude que la défunte *est* entrée en paix. Cette précision de langage est d'autant plus remarquable que notre épitaphe est d'un temps où les vœux en faveur des défunts n'étaient pas rares. C'est du IVe siècle que la suppose M. de Rossi; elle exprime le fond de la pensée des survivants dont les amis étaient morts dans la foi. Dans le cimetière de Calliste, « aux premières années du IIIe siècle, dit M. de Rossi, on ne trouve jamais l'indication du jour de la mort ni de la sépulture, et rarement la solennelle clause *in pace*. Il en est de même dans le cimetière de Lucine. » De là nous concluons que l'*in pace* est plutôt une formule appartenant au milieu du IIIe siècle et aux périodes suivantes. Dût-on toujours la considérer comme un vœu, ce qui n'est pas exact comme on vient de le voir, il y aurait lieu de bien noter cette date, qui est aussi celle où naissaient les formules optatives en faveur des morts.

N° 5. Reprenant la série des inscriptions de date précise, telle que l'a publiée M. de Rossi dans le premier volume de ses *inscriptiones*, nous signalerons celle de l'an 273, non tant à cause de son texte, qui n'a aucune portée religieuse, que de la sculpture dont elle se trouve enjolivée. Le texte dit :

MARIVS DEC*essit* XIII KAL*endas* FEB*ruarias* TACITO CO*n*S*ule*	Marius décéda le 13 (avant) les calendes de février, Sous le consulat de Tacite.

Nous n'avons à y noter que le mot *decessit* pour indiquer la mort; mais le sarcophage dont elle fait partie, et qui a été trouvé au cimetière de Prétextat, est sculpté de gracieux agneaux qui reposent sous l'olivier de paix, ou se dressent légèrement pour en brouter les branches. Quelle plus aimable figure pourrait-on imaginer pour exprimer le repos dans la vie éternelle? Le troupeau du Seigneur se rassasie de paix. Il faut remarquer aussi qu'il y eut des sarcophages chrétiens avec des emblèmes de scènes pastorales dès le IIIe siècle; mais rien ne

dit qu'ils fussent déjà sculptés par des artistes chrétiens. On pouvait les commander à des païens sans inspirer de soupçons aux persécuteurs.

N° 6. Cette épitaphe de l'an 279 est très-fautive de texte. Voici la restitution qu'en donne M. de Rossi :

CONVIXIT SEVERA SELEVCI
ANE(*a*)CVM AVRELIO SABVTIO ANNIS
DECE*m* ET SEPTE*m* (ou SEP*ul*T*a* E*st*) IMP*eratore* PROBO AVG*usto* III ET NONIO
PATERNO BIS CONS*ulibus* QVOT (*Sabutius*) VIXIT IN SECVLO
ANNIS TRIGINTA ET DVO ET MENSES DVO (*usque*) IMP*eratore*
CLAVDIO AVG*usto* ET PATERNO CONS*ulibus*

Sévera Seleuciana vécut
avec Aurélius Sabutius dix (sept?) ans
et fut ensevelie sous le 3e consulat de l'empereur Probus Auguste,
et sous le 2e de Nonius Paternus. Il vécut dans le siècle
trente-deux ans deux mois, jusqu'au consulat
de l'empereur Claude et de Paternus.

La chronologie de cette épitaphe offre quelques difficultés qui nous importent peu : rapportons-nous-en aux constatations de dates si bien faites par M. de Rossi. Notons encore ici que la vie présente est marquée par la formule *in sæculo* (dans le siècle). Le temps que les époux ont vécu ensemble est aussi indiqué par suite d'un sentiment affectueux, sans nul doute. Quant à l'objet singulier qui est dessiné à la droite de cette épitaphe, Raoul Rochette [1] croit que c'est un métier de tissage, instrument parfaitement adapté à la vie sédentaire d'une matrone chrétienne, et qui du reste s'observe sur quelques vases antiques. Au-dessous de ce dessin est un vide que Lupi croit avoir été primitivement occupé par quelque objet ou symbole perdu. Sur ce métier les femmes travaillaient debout avec une *spatha lignea,* spatule de bois qui est en effet figurée à la gauche du cadre. Ne serait-ce pas l'éloge de la défunte qu'aurait voulu faire un ami de la femme de Sabutius, en gravant sur sa tombe les outils du travail domestique dont elle se servait probablement? N'est-ce pas le cas de relire le chapitre XXXI du livre des Proverbes sur la vigilance de la femme vaillante?

N° 7. L'épitaphe de l'an 268, dont on peut voir le fac-simile au n° 7 de notre planche, est prise de Boldetti [2], qui lui-même en avait trouvé les fragments tronqués dans les cimetières de la via Ardeatina. M. de Rossi la restitue approximativement dans les termes ci-dessous :

PASTO*r et t*ITIANA E*t* MARCIANA ET
CHR*i*ST*e Mar*CIANO FILIO BENEMERENTI *in*
☧ D*omino* N*ostro* FEC*eru*NT QVI VIXIT ANNVS XII M*enses* II ET D*ies*. . .
QVI GRA*tia*M ACCEPIT D*omini* N*ostri* DIE XII KAL*endas* *o*CTOBRES
O*vin*IO PATERNO II CO*n*S*ule* ET REDE*dit* XI KAL*endas easdem* (?)
VIBAS INTER SANCTIS IHA

Pastor et Titiana et Marciana et
Christ(ian?) à Marcianus leur fils bien méritant, en
Jésus-Christ (?) Notre-Seigneur, firent (ce tombeau); il vécut 12 ans 2 mois. . . jours. . .
Il reçut la grâce de Notre-Seigneur le 12 des calendes d'octobre,
sous le 2e consulat d'Ovinius Paternus, et rendit (l'âme) le 11 des calendes. . .
Que tu vives entre les saints. . . en paix (?)

1. *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, vol. XIII, p. 257. — 2. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 80.

Si les restitutions ci-dessus sont fondées, cette épitaphe est remarquable à plusieurs égards; elle laisse soupçonner qu'on donnait déjà aux fidèles des noms dérivés de celui de Christ (Christian, dit-on aujourd'hui); elle montre, en tout cas, l'abréviation DN pour désigner Notre-Seigneur. La formule *Vibas inter sanctis,* barbarisme pour *Vivas inter sanctos,* indique un de ces vœux dont nous allons retrouver de nombreux exemples, et dont la portée est simplement : « Que le défunt vive dans la société des bienheureux ! » le mot de *sancti* devant être pris dans cette acception générale. Les dernières lettres n'ont pu être déchiffrées avec certitude : on s'est demandé s'il faut lire I*n* PACE ou ET H*ave*. Ce qu'il y a de plus notable, c'est le signe ⁎, qui apparaît pour la première fois à date précise. On le trouve encore dans une épitaphe d'âge incertain tirée du cimetière de Calliste, celle d'*Augurine* (V. nº 10 de notre pl. XXXIII). A la rigueur, ici ce signe pourrait être considéré comme une simple étoile, celle du Christ, le sens de la phrase pouvant être complet sans lui. Il est d'ailleurs en dehors de l'alignement du texte, dont il semble indépendant; on peut même le supposer ajouté après coup. Si, au contraire, on veut le prendre pour un monogramme de J. C., il faut y lire l'iota grec traversant lé X, deux lettres initiales des deux noms Ἰησοῦς Χριστός (Jésus-Christ). Y aurait-il là une première forme de ce monogramme que Constantin a adopté comme étendard, en le modifiant et en le réduisant au nom de Christ seul? On sait, en effet, que les formules officielles combinent ordinairement le X et le P du nom XPICTOC, au lieu de l'I et du X.

Ainsi M. de Rossi n'a pas absolument tort en émettant l'hypothèse (qu'il reconnaît ne pouvoir prouver, du reste) que le monogramme du Christ a dû être imaginé un peu avant Constantin. Ce n'est pas chose improbable si l'on tient compte des variantes et des modifications que nous signalons. Il est évident que ce n'est pas Constantin qui a inventé le signe religieux qu'il a ajouté à son *Labarum;* il a dû le prendre quelque part dans les usages chrétiens. Mais autant il est raisonnable de faire cette constatation, autant il serait hardi d'attribuer au IIIe siècle une épitaphe ne portant aucune date, et sur laquelle serait inscrit le monogramme sous la seconde de ses formes, par la combinaison du X et du P. Donné comme complément d'écriture, c'est-à-dire comme faisant partie intégrante du texte, il nous semble que ce signe aurait difficilement été intelligible avant l'époque où il fut vulgarisé, c'est-à-dire avant le IVe siècle. Aussi ne paraît-il pas inadmissible de voir une étoile dans la combinaison de lignes ⁎. L'étoile ne pouvait-elle pas, à elle seule, désigner le Christ? Nous constaterons au chapitre LXXXVIII des variantes de ce même signe en certaines monnaies du Bosphore et des Ptolémées; mais il se rencontre dans l'épigraphie chrétienne quelquefois comme complément d'écriture, ainsi que nous le verrons bientôt.

Nº 8.	*a*QVILINA	Aquilina
	*d*ORMIT IN PACE	dort en paix.

Voilà la confiance. Rien en cette formule n'indique l'incertitude. Même expression dans une épitaphe ornée du monogramme, publiée par M. de Rossi [1].

Que si l'on veut appliquer l'expression *dormit* au corps, et non à l'âme, il ne faut donc pas attacher à l'*in pace* l'idée de prière pour les morts ni l'hypothèse d'un purgatoire.

Nº 9.	T. . . . .VRTI	. . . .
	VIVAS IN PACE	Que tu vives en paix.

1. *Roma sott.*, III, tav. XVIII, nº 14.

Ce vœu du cœur pour l'être aimé est-il une prière au sens propre? Nous n'en jugeons pas ainsi; une exclamation n'est pas une requête explicite. Peut-être y perce-t-il un peu de doute sur le sort du défunt; mais ce souhait pour la vie complète l'affirmation du sommeil. Il n'y a pas mort, il y a sommeil soit du corps, soit de l'âme, en attendant la résurrection définitive. IN PACE IACET, dit une épitaphe plus tardive[1]. On lit encore : DOMITIAE QV*i*ESCENTI IN PACE[2]. Pendant ce temps d'attente, quelle est la vie? Est-elle complète avant l'appel du juge au dernier jour? C'est ce que des épitaphes en trois mots ne sauraient nous dire. Il est question de repos, de paix dans le sommeil et dans la vie : voilà tout ce que nous pouvons espérer tirer de là. Nous ne saurions trouver place en cela pour un purgatoire; nous ne sentons s'éveiller en nous que la sécurité et l'espérance.

Ce n'est pas du repos des corps seuls qu'il est question, mais bien de celui de l'âme, témoin l'épitaphe suivante, trouvée dans les fouilles récentes exécutées au-dessous du couvent de Sainte-Agnès :

☧ PRISCILIANI ANIMA IN PACE ☧	L'âme de Priscilianus en paix.

D'ici la forme optative est absente.

N° 10.	. . *cl*AVDI VIBAS (pour VIVAS) *in ae*TERNO	Claudius, puisses-tu vivre pour l'éternité !
N° 11.	*i*N PA*ce s* PIRIT*us* SILVAN*i* AMEN	En paix l'esprit de Sylvain. Amen.

Ici encore l'on devra convenir que c'est la confiance qui prédomine; on sent la foi joyeuse, un peu solennelle, mais nullement la supplication inquiète. Ce n'est que par hypothèse qu'on pourrait voir percer un doute. Il n'y paraît pas une de ces poignantes incertitudes qui trahissent l'angoisse. Les chrétiens qui ont dicté ces formules avaient cette confiance en Dieu qu'il accomplit ses promesses, et non l'idée que le sort du défunt soit inquiétant s'il est mort dans la foi, ni qu'on ait à passer par une nouvelle économie d'épreuves. Nous ajouterons que cette note d'assurance confiante est la plus naturelle au cœur humain. Nous en faisons l'expérience journalière; un instinct nous fait dire de ceux qui nous quittent qu'ils sont bien (*in bono*), qu'ils dorment, qu'ils ont enfin trouvé la paix après leurs travaux. Ce dernier sentiment devait être d'autant plus vivant chez les persécutés de ces temps douloureux; mais à toute époque il nous semblerait presque injurieux envers la mémoire des nôtres de les supposer soumis à la nouvelle épreuve d'une existence de châtiments. La nature humaine est ainsi faite qu'elle se souvient des bonnes qualités des défunts plus que de leurs défauts, et qu'en les regrettant on les juge reçus en grâce. C'est peut-être un excès de confiance, mais ce sentiment est général chez les épigraphistes des catacombes.

On a dit des précédentes formules : « Nous croyons entendre l'écho des liturgies mortuaires. » Nous n'en sommes pas surpris : toute exclamation qui parle d'éternité ou qui se termine par *Amen* éveille le souvenir des liturgies. Il en existait au IIIe siècle, mais ont-elles été inspirées du langage reçu dans l'Église, ou ont-elles servi à le créer? Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons rien de plus grave ni de plus religieux que l'exclamation ici notée.

---

1. De Rossi, *Roma sott.*, t. III, tav. XVIII, n° 42. — 2. *Id.*, tav. XXIII, n° 44.

Si l'on se reporte à l'épigraphie païenne, si riche de formes, mais si pauvre d'idées morales, où la mort se présente comme un *fatum* inexorable, sans remède et sans espoir, avec une rare et douteuse allusion à une métempsycose possible, on sera frappé du contraste qu'offrent, vers le même temps, les épitaphes de ces pauvres persécutés, joyeux dans leurs épreuves, tranquilles devant le roi des épouvantements. A quel païen serait venue l'idée de dire d'un mort qu'il vivra? Cette formule eût été une extravagante ironie pour d'autres que pour les disciples de Celui qui est ressuscité des morts. Il y a là plus qu'une froide espérance en une immortalité métaphysique : il y a la croyance en un fait concret, réel, indubitable, absolument admis. La lumière a lui dans les ténèbres, l'ennemi a été vaincu : « O mort! où est ton aiguillon? O sépulcre! où est ta victoire[1]? »

N° 12.	INOELECIA ISPIRITO T(*uo?*)	. . . . . . ton (?) esprit
	IN RENE (pour IN EI*ρηνη*)	en paix.

Cette alliance de grec et de latin se retrouve dans l'épitaphe 14.

		Faut-il lire		*ou*	
N° 13.	EVGENI	Eugenii	L'esprit	Eugenie	Eugène,
	SPIRITVVS	Spiritus	d'Eugène	Spiritus tuus	ton esprit
	IN BONO	in bono	dans le bien,	in bono	dans le bien?

Dans la seconde restitution, il y aurait un vœu; dans la première, l'expression d'un fait. Au reste, la formule *in bonum, in bonis,* ἐν αγαθοῖς, se trouve dans les liturgies funéraires[2].

N° 14. IVLIA CLAVDIANE IN PACAE ET IRENE — Julia Claudiana en paix et en paix.

De cette humble chrétienne, on affirme en grec et en latin qu'elle est en paix, comme s'il ne suffisait pas de le dire en une langue. Serait-ce un souhait pour elle comme pour Eugenius, comme pour bien d'autres? Cela n'est pas une supposition inadmissible; mais de ces affirmations ou de ces vœux un peu vagues à une doctrine arrêtée il y a loin. Tout au plus est-on en droit de supposer que leur répétition indique comme une disposition d'esprit qui passa à la longue dans les mœurs ecclésiastiques, puis dans les croyances définies; mais nous devons nous rappeler que le mot εἰρήνη se lit fréquemment dans les épitaphes des Juifs, qui ne priaient pas pour les morts. Le rapprochement de l'*in pace* et de l'εἰρήνη dans une même inscription fait supposer le désir de reproduire, même en latin, le mot grec, devenu usuel chez les chrétiens comme chez les Juifs, et prouve, ce nous semble, plus de confiance que d'angoisse. Il n'y a pas en ce cas d'indication logique qui nous oblige à conclure à une prière explicite[3].

N° 15. Nous croyons devoir placer ici l'épitaphe assez peu intelligible que voici :

LARCIAΦPAM. . . .	. . . .
IN PACE	en paix.

Disons pourtant qu'elle appartient aux dernières périodes d'excavation du cimetière de Calliste, c'est-à-dire qu'elle est plutôt du IV[e] siècle que du III[e]; elle contient plusieurs hiéroglyphes : à droite, une colombe tenant une branche de l'olivier de paix; à gauche, une colombe

1. I *Cor.*, XV, 55.
2. Voir M. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, introd., p. XXII.
3. Que dire dès lors de l'opinion du P. Garrucci, qui veut lire dans l'*in pace* le signe d'un bon accord avec l'Église *in articulo mortis*? On sait bien que ceux qui sont ainsi désignés n'étaient pas des ennemis de l'Église; mais, en vérité, c'est aller chercher bien loin l'apologie de ses théories ecclésiastiques! Nous pouvons renvoyer, du reste, au jugement que, sur cette façon d'argumenter, porte M[gr] Liverani dans ses *Catacombe di Chiusi*, p. 183.



Héliog.re P. Dujardin

LA SOCIÉTÉ DES ÂMES ET LEUR RAFRAICHISSEMENT

Vve A. MOREL et Cie Éditeurs Imp. Lemercier et Cie Paris

encore, âme d'élue tout auprès d'un vase de terre, image du corps; un autre vase plus grand un peu plus loin; entre deux, un signe mystérieux, la croix gammée, dont nous donnerons l'explication au chapitre LV, § 3; enfin probablement un vase après le nom (?) LARCIA.

N° 16.	ΑΡΣΙΝΟΑ ΤΩ Πνεϒ ΜΑΤΙ ΕlρηνΗ	Arsinoé, à ton esprit paix !
N° 17.	*Ne*STORI*a* *do*RMI IN PA*ce*	Nestoria dors (ou dort) en paix.

Toujours, comme on le voit, l'alternative d'un vœu du cœur instinctif plus que précisé dans le dogme, et d'une affirmation confiante. Les deux formules respirent une frappante sérénité. On retrouve encore des impressions analogues dans les inscriptions suivantes[1] :

LEA CVM PACE IACET	Léa gît en paix.
. . . . . . SVSCIPEA*n*TVN(*r*) IN PA*ce*	Qu'ils soient reçus en paix !

CHAPITRE XXXIII

La société des âmes. Le rafraîchissement.

Notre planche XXXIII est composée d'un choix d'épitaphes recueillies soit par M. de Rossi, soit par ses prédécesseurs Bosio, Boldetti, etc., attribuées à la deuxième moitié du IIIe siècle; quelques-unes peuvent être postérieures, les dernières surtout.

§ 1. Épitaphes de la deuxième moitié du IIIe siècle et du IVe.

N° 1.	AGATEMERIS SPI RITVM TVVM INTER SANCTOS	Agathéméris, ton esprit entre les saints.

Spiritum n'est pas forcément un accusatif; le dialecte populaire en faisait souvent un neutre. Les saints, entre lesquels est supposé résider Agathéméris, sont désignés sous forme de colombes. Nos morts chéris, nous les regardons volontiers comme des bienheureux; mais nous n'avons plus le sentiment si vif de ce que le symbole dit apostolique appelle « la communion des saints ». Alors l'Église militante se rattachait par la foi plus intimement à l'Église triomphante. Les mourants aspiraient à la société des saints : c'était le *consortium sanctorum* que l'on souhaitait à ses défunts, ou dans lequel on les jugeait entrés. Cet espoir s'énonçait en latin; il se répétait en grec, témoin les fragments ci-dessous :

N° 2.	IANVARIVS. . . . FECERVNT IAN*uario* . . .FILIIS VENE *merentibus* VIVATIS INTER XAN*ctos*	Januarius (et. . . .) firent à Januarius (et. . .) . . . leurs fils bien (méritants). Puissiez-vous vivre avec les saints !
N° 3.	PAVLVS EVOCHIATI SBIRITO SANCTO	Paul à l'esprit saint d'Evochiatus.

---

1. De Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. XIX, 42; XXIX, 49.

Évidemment, alors, toute âme de chrétien mort dans la foi était appelée un *spiritus sanctus*. Ces deux mots n'étaient pas réservés pour la désignation exclusive de l'Esprit de Dieu; la formule trinitaire n'était pas passée dans les usages. Pourtant on réunissait souvent deux des personnes de la Trinité (V. n°s 10 et 11). La qualification de *sanctus* avait, nous l'avons dit, une acception plus large qu'aujourd'hui. M. de Rossi croit que cette épitaphe est du IIIe siècle, et la formule lui paraît particulière à cette époque.

N° 4.	(Un nom illisible).	X
	εΝ ЄΙΡΗΝΗ	En paix,
	μετΑΤΩΝ αγιῶν	avec les saints.

Ce genre d'exclamations était-il devenu si usuel qu'il suffît de quelques lettres disposées dans un certain ordre pour l'indiquer aux épigraphistes modernes? n'est-il même pas besoin que le mot essentiel, celui de *saints*, s'y trouve? Cette expression semble avoir été une transition entre les formules simples et brèves de l'épigraphie primitive et les formules emphatiques qui devinrent de mode à partir du IVe siècle. L'âme commença par laisser échapper ses émotions en soupirs. Ceux-ci précédèrent le style officiel. M. de Rossi dit[1] : « La plus vieille des exclamations : *Que tu vives en Dieu,* est écrite en grec dans la crypte de Lucine[2], et répétée plus tard en latin dans les graphites de la crypte de Corneille. » Ainsi, c'est à Dieu que l'on pensa avant de penser aux saints. Cela indique toute la distance qui sépara, suivant nous, la pensée du IIe siècle de celle des siècles suivants. « Mais, ajoute M. de Rossi, en Dieu vivent les âmes des saints dont la société est souhaitée par les survivants à leurs chers défunts : *Vivatis inter sanctos, vives cum sanctis.* » Quels sont ces saints? sont-ce des canonisés? Nous avons tout lieu de croire que cette expression embrasse, avec les apôtres et les martyrs, tous les fidèles arrivés auprès de Dieu et vivants en lui, tous les *spiritus sancti.* C'est aussi le sens de la formule *communion des saints,* ajoutée au symbole, comme pour traduire dans un monument de la foi la confiance populaire en la possibilité de s'unir aux élus dans l'autre vie, ainsi qu'aux fidèles dans celle-ci[3].

N° 5.	ΓΕΝΕCΙ	. . . . . .
	(φαυ ou χρι)CΤΙΝΑ Η ЄΝ ΘΕΩ ΚΑΙ ΧΡΙCΤΩ ΠΙCΤΕΥCΑCα	(Faustine ou Christine) qui ayant cru à Dieu et à Christ. . . . .
	. . . C ΤΟΙC ΑΝΓΕΛΟΙC	. . . . aux anges.

Le dernier membre de phrase est trop incomplet pour pouvoir être rétabli autrement que par hypothèse. Peut-être y est-il simplement sous-entendu que la défunte réside avec les anges; peut-être aussi est-elle réclamée par les anges. Dans l'épitaphe latine de l'an 310[4], *Arcessitus ab* ANGELIS, c'est de même le participe qui fait défaut : singulière concordance qui se produit à la fois dans les deux langues! Il y a lieu de noter encore que le formulaire de foi est au datif, et non à l'accusatif, εν θεῳ et non εις θεον, comme dans le symbole on dit *in Deum.* On a aussi remarqué la particule *et,* και. On suppose qu'elle indiquait la distinction des personnes de la Trinité. Peut-être la formule latine du symbole fut-elle la traduction d'une expression grecque primitivement employée dans l'Église de Rome. Nous ne croyons pas qu'il faille trop presser ces hypothèses. Avant le symbole nicéen adopté en 325, on pouvait parler de Dieu et de Christ

1. *Roma sott.*, t. I, p. 341.
2. Voir à la fin de notre chapitre XII, § 2, p. 73.
3. *Sanctorum communionem, id est cum illis sanctis, qui in hac fide quam suscepimus defuncti sunt, societate et spei communione teneamur.* (*Sermo* 242, faussement attribué à saint Augustin.)
4. Voir chapitre XXXIX, n° 3.

sans avoir en vue d'une façon directe la Trinité comme doctrine; mais la substitution de l'expression *à Dieu et à Christ* à la primitive formule *à Dieu,* que l'on trouve dans les cryptes de Lucine, indique un commencement de préoccupations trinitaires, une tendance tout au moins dans ce sens. La chose est d'autant plus frappante qu'elle n'est pas rare. Notre planche même en offre d'autres exemples aux n°s 10 et 11.

N° 6.	. . . VIVES IN DEO	Tu vivras en Dieu.
N° 7.	. . .ENE *i*N DEO	X en Dieu.
N° 8.	. . . . . NE . . .DVLCIS . . .*v*IVAS *in dom*INO	. . . . cher, que tu vives dans le Seigneur.

Vivas ou *vives*, deux formules qui s'échangent aisément l'une pour l'autre, la première restant la plus fréquente. Joignez-y l'*in Deo, in Domino,* et vous aurez l'objet comme la cause première de la vie attendue. C'est l'expression d'une foi sûre d'elle-même, parce qu'elle s'affirme en Dieu. S'il faut deviner un vœu dans le temps de verbe *vivas,* il répond au soupir qui s'échappe des poitrines quand on pense à certains morts. La liturgie anglicane a conservé cette formule optative[1].

N° 9.	BETTONI IN PACE DEVS CVM SPIRITVM TVVM ΙΧΘΥΣ DECESSIT VII IDVS FEB*ruarias* ANNORVM XXII	Betton en paix, Dieu avec ton esprit. Il mourut le 7 des ides de février, à 22 ans.

Quoiqu'ici encore le Christ, sous le nom d'ΙΧΘΥϹ, soit joint à Dieu, nous ne subtiliserons pas pour y trouver une formule trinitaire. L'ΙΧΘΥϹ en toutes lettres remplace le dessin du poisson symbolique; l'ancre de l'espérance montre en qui le défunt et les survivants s'étaient confiés. La formule *Deus cum spiritum tuum* peut tout aussi bien être sous-entendue à l'indicatif qu'au subjonctif.

N° 10.	AVGVRINE IN DOM̄*ino* ET ☧	Augurinus, dans le Seigneur et (dans) le Christ.

Le Christ est ici rapproché de Dieu, de même que dans le marbre ci-dessous.

N° 11.	PAX D*o*M*ini* ET ☧ CVM FAVSTINO ATTICO	La paix du Seigneur et de Christ, avec Faustinus Atticus.

L'inscription d'Augurinus porte le signe ☧, qu'on suppose composé des initiales des noms Ἰησοῦς Χριστός, Jésus-Christ, comme nous l'avons expliqué; celle d'Atticus porte l'autre monogramme du Christ, le plus connu, appelé *constantinien* parce qu'il fut le signe placé sur le labarum, composé des lettres X et P, les deux premières du nom XPιστός, Christ. Dans ces deux cas, ce symbole joue un rôle exceptionnel : il sert de complément de texte; il remplace dans la phrase le nom même du Sauveur. On a dit que cet emploi du monogramme

1. On a fait de la formule *vivas* une spécialité du IIIe siècle « environ ». On a remarqué qu'elle ne se rencontre pas dans les épitaphes de date précise postérieures à Constantin. Cette observation a son importance, mais elle ne saurait avoir une portée absolue, car dans les verres dorés nous trouvons les mots *vivas* et *vivitas* unis au monogramme constantinien dans plusieurs exemples. (Voir Garrucci, *Vetri,* tav. XIV, 8; XX, 6; XXIX, 4; XXVI, 12.) Ils sont même deux fois joints à la figure du Christ nimbé, création des environs du Ve siècle. (*Ibid.*, XII, 6; XX, 3.)

fut spécial à la période de temps qui a précédé Constantin. Il est possible qu'il se montrât plus souvent aux environs du règne de ce prince; nous trouvons pourtant des exemples où il remplit ce rôle, aux années 331, 352 et 456. Nous le répétons, du reste, il fallait qu'on fût familiarisé avec cette façon de nommer le Christ pour pouvoir comprendre un tel signe dans la phrase, et cela ne paraît guère avoir été facile avant l'adoption du Labarum par Constantin.

Les formules des deux dernières épitaphes sont optatives et ont en vue le Père et le Fils. Une seule fois, d'une façon à peu près claire, les inscriptions du cimetière de Calliste fournissent la formule *in spirito sancto,* ce complément de la Trinité. C'est dans l'exemple cidessous :

N° 12.	CAR(*us?*) ꓘVRIACO FIL*io* DVLCISSIMO VIBAS iN SPIRITO SAN*cto*	Carus (?) à Curiace son fils très cher; Que tu vives dans l'Esprit-Saint.

Quelle est la portée dogmatique de l'expression *vivas*, *vives* ou *vivatis ?* M. de Rossi dit : « Ces vœux ne sont pas de simples élans d'affection : tantôt ils expriment la foi en la vie bienheureuse pour l'âme recueillie dans la paix céleste de Dieu et des saints (*vives*); tantôt ils ont la valeur de vraies prières pour obtenir la paix : *vivatis.* » Cette dernière conclusion est-elle bien nécessaire ? C'est exagérer le sens du subjonctif, qui n'exprime qu'un vœu. L'on convient que la crypte de Lucine, qui est du IIe siècle, ne contient pas de formules attestant la valeur *déprécative* de ces exclamations, mais on en appelle aux témoignages postérieurs. Or c'est précisément cette progression qui nous semble le fait important. Le vœu a pu devenir prière, l'exclamation a pu se transformer en demande. Le temps, les instincts populaires, ont amené cette évolution. Il nous paraît utile de constater que la formule *inter sanctos* ne se trouve pas dans les plus vieilles cryptes, qu'elle ne se montre que dans celles du IIIe et du IVe siècle, et que là même c'est un soupir plutôt qu'une prière, non pour arracher les défunts à une épreuve, mais pour qu'ils vivent avec les bienheureux, ce qui est strictement évangélique.

N° 13. Épitaphe de l'an 291 :

EX VIRGINIO TVO (*a virginitate tua?*) BEN*e*	Depuis ta virginité (?) bien (*ou* avec moi ton époux depuis virginité)
MECO (*mecum*) VIXSISTI LIBENT*er* C ONIVGA (*conjux*) INNOCENTISSI MA CERVONIA SILVANA REFRIGERA CVM SPIRITA (*spiritibus sanctis*) SANCTA DEP*osita* ꓘAL*endis* APR*ilis* TIBERI ANO II ET DIONI CO*n*S*ulibu*S	Avec moi tu as vécu volontiers (?) O mon épouse très-innocente, Cervonia Silvana, Rafraîchis-toi avec les esprits saints. Déposée aux calendes d'avril sous le 2e consulat de Tiberianus et sous celui de Dion.

L'original de cette importante épitaphe est perdu. Boldetti l'avait empruntée au cimetière de Saint-Urbain, disait-il [1]. Marini en copia une partie seulement : le reste n'existait plus de son temps. Le commencement surtout laisse des doutes et paraît inintelligible. M. de Rossi suspecte l'exactitude du copiste, surtout pour ce qui regarde le signe placé à gauche de l'épitaphe, qui ressemble à un monogramme, mais pourrait bien n'être qu'un signe de ponctuation mal fait [2]. Nous aurons l'occasion de constater que, dans le langage des épigraphistes chrétiens, virginius signifiait époux depuis virginité, ce qui se comprend quand on sait que la règle

---

1. *Osservazioni sopra i cimiteri,* p. 87. — 2. De Rossi, *Inscriptiones christianæ,* t. I, p. 24.

morale suivie alors par eux était de ne se marier qu'une fois. L'épithète *innocentissima* n'a pas de portée dogmatique; elle n'est qu'élogieuse. Toute notre attention doit se reporter sur l'expression *refrigera cum spirita sancta.*

Cette terminaison en *a* ne doit pas nous étonner : c'était un barbarisme usuel dans le langage populaire, dans lequel on pourrait peut-être soupçonner les premières origines des désinences italiennes. On mettait *spiritum* pour *spiritus,* et l'on en faisait le pluriel en *a* [1]; on employait l'accusatif pour l'ablatif. A quel temps est ici le verbe *refrigerare* (rafraîchir)? Malgré la grossièreté de ce latin, il est difficile de supposer qu'il soit pris au participe passé, et qu'il faille lire *refrigerata* (rafraîchie). Cela indiquerait une confiance pieuse dans le sort de cette innocente épouse. Mais les analogies et les exemples des autres épitaphes engagent à y deviner un impératif. Lupi traduit ce *refrigera* par *refrigereris* : donc c'est un vœu, l'expression d'un désir, aucuns disent une prière. Mais, en ces temps où le purgatoire n'était pas inventé, cette exclamation ne saurait avoir la portée du dicton napolitain adressé par les moines quêteurs aux passants : *Rinfrescate l'anime del purgatorio* (rafraîchissez les âmes du purgatoire). Tout au plus signifierait-elle : « Sois rafraîchie dans la société des esprits saints. » Rappelons-nous que *spiritus sanctus* signifiait âme de défunt mort dans la foi : les *spirita sancta* n'étaient donc pas autre chose que les âmes des chrétiens morts, dans la société desquels était entrée cette pieuse épouse. Il n'est pas besoin d'être inquiet sur le sort d'un être chéri pour s'écrier : « Puisses-tu être rafraîchi parmi les saintes âmes! » Il n'est parlé là ni de flammes, ni de feu, ni d'épreuves, ni de messes pour la morte, ni de rien de semblable. Il est fait allusion seulement aux rafraîchissements du Ciel, par opposition aux sécheresses de la vie temporelle. Il semble qu'on entende l'époux s'écrier : « Tu ne traverses plus le désert; bois donc à la source des eaux vives, à l'ombre des arbres du paradis. »

Les fresques du temps peuvent servir d'illustration à ce texte, puisque le paradis y est représenté comme un jardin ombreux, et que c'est là qu'on place les défunts. L'idée du purgatoire se trouvera encore moins, même en germe, dans notre épitaphe, si l'on interprète le verbe *refrigerare* dans le sens de banqueter, ainsi qu'il doit l'être souvent [2]. On cite avec raison l'inscription du chevalier Luperus, qui, ayant fait partie d'un collége, était appelé *hujus loci refrigera(n)s,* ce qui veut dire *buvant en ce lieu.* L'idée de boire, dans le royaume des cieux, à la source de l'éternel rafraîchissement, ou à la coupe des récompenses durables, n'a rien de commun avec l'idée du purgatoire. Tertullien appelait les agapes un rafraîchissement.

Nous trouverons à la planche LXXI, n° 32, l'expression *cum spirita sancta,* jointe à l'indication de la paix dans laquelle le défunt a été reçu : LEOPARDVM IN PACEM CVM SPIRITA SANCTA ACCEPTVM, y est-il dit : « Léopard reçu dans la paix avec les esprits saints. » Avec ou sans vœu, sous forme affirmative ou sous forme optative, l'expression d'un rafraîchissement avec les esprits bienheureux n'implique pas la notion du purgatoire. On ne l'aurait point évoquée à propos de cette formule si on n'était prévenu par certains préjugés de la pensée. Si l'on n'avait l'idée d'un lieu d'expiation, qui est-ce qui pourrait l'acquérir par la lecture de ce texte? Pas plus que l'on ne pourrait la concevoir par la lecture des mots *spiritus tuus in bono — ton esprit dans le bien,* ou *que ton esprit soit bien!* On peut citer encore la formule pleine de sérénité que voici : VALE MICHI KARA IN PACE CVM SPIRITA XANCTA VALE IN ☧. « Porte-toi bien, ma

1. Mgr Liverani voit dans ces terminaisons une sorte d'hébraïsme fort explicable chez d'anciens convertis du judaïsme. (*Le Catac. di Chiusi,* p. 81.)

2. Voir l'abbé Martigny, *Dict. des antiq. chrétiennes,* article REPAS.

chère, en paix avec les esprits saints; porte-toi bien en Christ[1]. » Où le vœu en faveur de l'être regretté touche à la prière sans en revêtir tout à fait la forme, c'est dans les deux épitaphes suivantes, recueillies par Boldetti[2] :

N° 14.	ANTONIA AN IMA DVLCI S IN PACE T IBI DEVS REFRIGERIT	Antonia âme douce, en paix, que Dieu te rafraîchisse[3].
	AMMERINVS RVFINE CO*n*IVGI CARISSIM*a*E BENEMERENTI SPIRITVM TVVM DEVS REFRIGERET	Amérinus à Rufina son épouse très-chère, bien méritante. Ton esprit, que Dieu le rafraîchisse!

On pourrait compléter ces deux formules par celle-ci, que donne le même auteur[4] :

VICTORIA SPIRITA VESTRA DEVS REFRIGERET ZOTICE DVLCI	Victoria, douce Zotica, Que Dieu rafraîchisse vos esprits.

La date de ces inscriptions est inconnue. Lupi les suppose de la fin du III[e] siècle, se fondant sur ce que celle de Cervonia Silvana contient la même expression. En tout cas, elles s'expliquent mutuellement : si le mot *refrigerit* est un barbarisme, il est corrigé par le *refrigeret* des autres exemples. Le formulaire du vœu ne s'adresse pas à Dieu, mais il nomme Dieu. De Dieu on attend une grâce pour le défunt, à savoir le rafraîchissement; mais l'*in pace* explique la pensée de l'épigraphiste. De même, dans un verre doré cité par le P. Garrucci[5], on souhaite au possesseur qu'il soit rafraîchi *in pace Dei*. La même pensée est exprimée dans l'épitaphe moitié grecque, moitié latine, qui dit :

N° 15.	ЄΥ ΡЄΦΡΙΓЄΡΙ	Rafraîchis-toi bien.

La formule est affirmative, et non votive, dans les deux épitaphes suivantes, tirées de Boldetti[6] :

N° 16.	NICEFORVS ANIMA DVLCIS IN REFRIGERIO	Nicéphore, douce âme, dans le rafraîchissement.

Ce datif nous indique un état acquis plutôt qu'une espérance;

N° 17.	VRSVS ALEXANDER ET VALERVS IN REFRIGERIO	Ursus Alexandre et Valérus, dans le rafraîchissement.

De même, on lit ailleurs : IN REFRIGERIO ANIMA TVA[7], et le synonyme du *refrigerium,*

1. Dans cette épitaphe conservée par Marangoni, le monogramme est employé comme complément d'écriture, fait commun aux environs de l'âge constantinien.
2. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 418.
3. A côté de l'épitaphe d'Antonia il y avait un petit vase en forme d'ampoule incrusté dans le tuf. Si ces sortes d'ampoules étaient des vases de sang, Antonia serait donc une martyre. Mais alors pourquoi demander que Dieu la rafraîchisse des feux du purgatoire? Est-ce que les martyrs ne sont pas sous l'autel apocalyptique? (*Apocal.*, VI, 6.)
4. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 417.
5. *Vetri ornati di figure in oro,* tav. XX, fig. 6. Ce verre doré est une coupe dans laquelle on buvait. Inscrire ce mot sur ses bords, en vue des yeux du buveur, c'était faire une sorte de jeu de mots entre le sens positif de boisson matérielle et le sens spirituel, figuré, du rafraîchissement moral. De son vivant donc on était invité à *vivre heureusement et à trouver son* rafraîchissement dans la paix divine. Ce verre porte le monogramme constantinien le plus accentué.
6. *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 418.
7. Fabretti, p. 547.

la paix : PRIVATA DVLCIS IN REFRIGERIO ET IN PACE[1], et encore : IN PACE ET IN REFRIGERIVM. Il n'y a pas place là dedans pour la souffrance ni l'épreuve du feu. Nous avons lu nous-même sur un marbre du cimetière de Nérée :

VICTORIA REFRIGER I ISPERITVS IN BONO	Victoria, rafraîchis-toi, (ton) esprit dans le bien.

Le P. Garrucci fait remarquer[2] que, dans les versions bibliques, le verbe *refrigerare* correspond au grec καταψύχειν, αναπαύεσθαι, adoucir, être reposé. Il cite les Actes des martyrs, où des chrétiens se rafraîchissent les uns les autres ou se rafraîchissent ensemble; il constate que plusieurs codes traduisent le *sinete illos refrigerent* par *quiescite* et *refrigerate*.

Voici une épitaphe du musée Kircher :

C VIVIO ALEXANDRO TATISIE POMPEIE REFRIGERETIS	A C. Vibius Alexandre, à Tatisia Pompeia, Soyez rafraîchis!

Le datif où ces noms sont placés nous paraît s'expliquer suffisamment comme dédicace de tombe. De même que nous avons traduit *Cervonia Silvana refrigera* par : « Cervonia Silvana, sois rafraîchie », de même nous devons traduire ici *refrigeretis* par *soyez rafraîchis*.

Pour compléter notre énumération, citons encore les épitaphes suivantes, de diverses provenances :

KALEMERE DEVS REFRIGERET SPIRITVM TVVM VNA CVM SORORIS TVAE HILARE
Caléméra (?) que Dieu rafraîchisse ton esprit, comme celui de ta sœur Hilaire!

CVIVS SPIRITVM IN REFRIGERIVM SVSCIPIAT DOMINVS[3]
Que le Seigneur prenne son esprit en rafraîchissement!

DEVS CHRISTVS OMNIPOTENS SPIRITVM TVVM REFRIGERET[4]
Dieu Christ tout-puissant rafraîchisse ton esprit!

formule trinitaire qui nous reporte au IVe siècle, ce semble. On la croit recueillie par le P. Marchi et écrite dans l'original en caractères grecs. Disons, à propos de ce détail, que les épitaphes grecques les plus anciennes ne contiennent pas, que nous sachions, la mention du *refrigerium* ou de l'équivalent de ce mot. La formule grecque correspondante au *refrigeri* est celle de ΠΙΕ, en lettres latines PIE, si fréquente dans les verres dorés[5], et qui signifie *bois*. Elle s'y trouve souvent jointe au mot ZHCHC, *zeses, vis,* pris dans le sens de mange (vivres, victuailles, *victus*). Nous retrouverons les deux mots unis dans une épitaphe de l'an 307. On lit le mot PIE dans des tasses des environs du Ve siècle, et sur d'autres qui sont marquées du monogramme constantinien[6]. Cette traduction grecque du *refrigeri* était donc usitée au IVe siècle. Voici un exemple de ce mot accompagné de la croix gammée, qui, dans l'épigraphie chrétienne, ne semble pas avoir été employée beaucoup avant la même époque.

AVGVSTE IN BONO REFRIGERES DVLCIS 卍 Auguste, *dans le bien* sois rafraîchi, ô cher!

Nous rencontrerons l'épitaphe de VOLOSA[7], qui porte le monogramme constantinien à côté

1. Gruter, t. II, p. 1507.
2. *Vetri*, 1re édit., p. 46.
3. Muratori, *Nov. Thes.*, p. 1922, 1.
4. Martigny, *Dict. des antiq.*, article *REFRIGERIVM.*
5. Voir Garrucci, *Vetri*, p. 6, 7, 10, 11, 14, 33, 34, etc.
6. Voir Garrucci, *Vetri*, pl. X, fig. 8; XVII, 2; XXVII, 4; II, 2.
7. Planche LXXI, nº 12.

de la formule DEVS TIBI REFRIGERET. Aussi, quoique M. de Rossi n'ait trouvé qu'une seule fois[1] le mot *refrigerare* dans les épitaphes datées, nous inclinons à supposer que la majorité de ces expressions est des dernières années du III[e] siècle au premier quart du IV[e]. C'est le moment où, en effet, le formulaire emphatique et conventionnel n'était pas né encore, où les exclamations partaient simples et franches, sous l'inspiration d'un sentiment religieux resté intense.

Nous l'avons vu, ces inscriptions contiennent seulement un vœu pour que les morts jouissent de ces « temps de rafraîchissement » dont parlait saint Pierre[2], quand elles n'affirment pas purement et simplement l'entrée en jouissance de la paix céleste, affirmation qui, du reste, ne serait plus en accord avec la dogmatique catholique actuelle. A n'en juger que par les inscriptions, nous n'avons pas encore constaté qu'on allât jusqu'à la prière proprement dite. Nous en trouverons pourtant un exemple dans l'épitaphe tronquée n° 14 de la planche LXXI, où il est dit :

REFRIGERA DEVS ANIMAM HOM. . . . Rafraîchis, ô Dieu, l'âme d'Hom(ulus?)!

On le voit, si l'épigraphie des catacombes parle de prières pour les morts avant le IV[e] siècle, il serait difficile de les supposer réduites à une plus simple expression.

N° 18. On cite une curieuse épitaphe trouvée dans le cimetière de Calliste, qui ne prouve pas la prière pour les morts, mais bien celle des morts pour les vivants; elle dit :

IANVARIA BENE REFRIGERA ET ROGA PRO NOS Januaria, rafraîchis-toi bien et prie pour nous.

M. de Rossi l'attribue au III[e] siècle, à cause de la portion de la catacombe où on l'a ramassée. Malheureusement elle n'était plus à sa place originelle quand on l'a découverte. On ne peut garantir qu'elle n'ait appartenu à quelque *locus* de la fin de ce siècle[3], ou qu'elle ne puisse absolument pas être du nombre de celles qui sont tombées d'ailleurs dans la même galerie[4], et dont deux portent le monogramme constantinien. Cette dernière supposition nous paraît confirmée par la forme quasi-monogrammatique ✕, enfermée dans un cercle, que nous croyons entrevoir au-dessous de la lampe dessinée au centre de ce marbre. Quoi qu'il en soit de sa date précise, les curieux dessins qu'elle contient méritent attention. Deux vases, dont l'un ressemble à une amphore, correspondent peut-être, par leur signification, à l'idée de rafraîchissement; peut-être aussi sont-ils une allusion aux vases à huile nécessaires à l'entretien de la lampe voisine. Celle-ci, dans ce cas, serait une réminiscence de la parabole des vierges : Januaria aurait été considérée comme une vierge sage dont la lampe était allumée. Mais quelle étrange lampe est-ce là? A-t-elle la forme d'une barque, comme on l'a dit, ou celle d'un oiseau dont la queue serait représentée par la flamme de la lampe? Proue de navire ou tête d'oiseau, l'autre appendice est singulier; il est terminé par une figure quasi humaine, barbue et peut-être cornue. Nous y voyons un simple caprice d'artiste. Certaines têtes de faunes en avaient pu donner l'idée. Nous ne nous sentons pas autorisé à supposer, avec M. de Rssoi, le monstre aux oreilles d'âne, au pied fourché, dont parle Tertullien[5], et que certains païens calomniateurs appelaient le DEVS

1. Vers 455, *refRIGERETVR anima.*
2. *Act.*, III, 20.
3. *Roma sotterranea*, t. III, p. 352.
4. *Ibid.*, p. 351. Disons pourtant que M. de Rossi en a ramassé les douze morceaux à un point différent de l'ambulacre où sont tombés ces monogrammes.
5. Tert., *Apol.*, XVI. — *Ad nationes*, I, 14. — Ces stupides accusations pouvaient être venues aux chrétiens de ce que certains gnostiques, considérés comme une de leurs sectes, avaient imaginé des monstres pareils, tels que le Sabaoth à tête d'âne dont parle Épiphane (*Hær.*, XVI, c. 10). N'est-ce pas aussi à cause des gnostiques, soupçonnés d'immoler des enfants, qu'était venue aux chrétiens la réputation de pédophages?

CHRISTIANORVM ONOKOETES. Si nous avons bien vu, s'il y a une sorte de monogramme dans un cercle au-dessous de l'indistincte figure, et que celle-ci soit une barque, on aurait l'allusion bien connue au Christ qui porte l'Église. Le monstre grimaçant serait-il l'ennemi du genre humain qui essaye de la dominer, comme nous l'observerons en certaines lampes[1]? Nous serions alors, par analogie avec celles-ci, reportés à une époque assez tardive. L'adverbe *bene,* joint au *refrigera,* donne au texte un air d'entrain joyeux. *Bene refrigera* équivaut presque à dire : « Abreuve-toi bien. » Quant à la formule *roga pro nos,* nous en réservons l'examen au chapitre LXXII, où nous en trouverons de semblables.

A mesure que s'altérait la pureté de la doctrine évangélique, les abus devaient grossir. C'est ce que nous allons constater en deux exemples de date inconnue, mais que nous croyons tardifs. Après s'être adressé à Dieu, le vœu semble s'être adressé aux saints, ces demi-dieux qui commençaient à surgir. Empruntons d'abord l'un de ces exemples à Bosio, qui l'a recueilli dans le cimetière de Sainte-Cyriaque, un des plus tardifs[2]. Il y a lu ces deux lignes, qui semblent incomplètes :

N° 19.	REFRIGERI TIBI DO M*i*NVS IPOLITVS SID;	ce qu'on restitue :	REFRIGERIVM TIBI DO MINVS IPPLITV SIT.	Que le seigneur (saint) Hippolyte te soit en rafraîchissement !

Si l'on veut bien remarquer que, dans l'interprétation reçue, le nom manque à l'épitaphe, contre toutes les vraisemblances, on pourra se demander si le défunt ne s'appelait pas Hippolyte, et si la syllabe SID ne serait pas le commencement d'un autre nom de la même personne. Dans cette hypothèse, nous serions ramenés à un sens analogue aux exemples précédents : « Hippolyte Sid...., que le Seigneur te rafraîchisse ! » D'autre part, IPOLITVS est au nominatif, et non au vocatif; d'ailleurs, on peut citer, à propos de l'invocation des saints, un autre exemple où le verbe *refrigerare* est employé : c'est un graphite aujourd'hui disparu. Nous l'avons mentionné au chapitre XIV, dans le caveau de Janvier, fils aîné de sainte Félicité, au cimetière de Prétextat, qui a aussi fourni à Boldetti l'épitaphe de Cervonia Silvana. Il semble que la tradition de ce mot se soit conservée précisément dans ce cimetière, et cela ne doit pas nous étonner, la charge de fossoyeur ayant été, ce semble, héréditaire[3]. On sait la force de l'imitation chez les gens qui vivent isolés, en face des mêmes images ou des mêmes lectures. Cette fois, ce n'est plus le nom de Dieu ou de Christ que nous trouvons joint au verbe *refrigerare:* c'est bien celui de trois saints qu'on suppose ensevelis dans le voisinage. Voici la restitution faite par M. de Rossi des griffonnages tracés dans le mortier frais d'un *loculus* par un fossoyeur ignorant, avant qu'il y plaçât le marbre pour clôture : (*Spiritum Maxim*) I REFRIGERI IANVARIVS AGATOPVS FELICISSIM*us* MARTYRES. *Refrigeri* semble mis pour *refrigerent, Agatopus* pour *Agapetus.* Il faudrait donc traduire : *Que Janvier, Agapet et Felicissime rafraîchissent* (l'âme de Maximus !) (?) Il est regrettable que le commencement de l'inscription ait manqué dès le principe, plus regrettable encore que le *refrigeri* et la fin manquent maintenant. Nous avons vu à la planche XIV que le *loculus* sur lequel est gravé ce graphite fut creusé à travers la tombe de l'un de ces trois martyrs, au grand dommage des peintures, en particulier d'un bon berger qui s'est trouvé ainsi coupé par le milieu. On mettait donc le défunt sous l'ombre réputée protectrice de ces héros chrétiens; mais ce fait ne put avoir lieu qu'aux époques de dévotion tardive, où l'on revint aux

---

1. Voir notre planche XCI, n° 5.
2. Bosio, p. 409.
3. Voir l'épitaphe 30 de la planche LXV A. — On cite un graphite mutilé dont on n'a pu lire que les mots *succurrite ut,* et peut-être celui de *judicii,* et où l'on croit deviner une invocation au secours des saints pour le jour du jugement.

catacombes abandonnées pour y chercher le voisinage immédiat des martyrs. Nous ne sachions pas, de science certaine, que de telles profanations aient été pratiquées aux époques classiques, pendant les trois premiers siècles; nous avons remarqué, au contraire, que tardivement, vers la fin du IVe, la piété matérialisée des survivants achetait pour leursmorts, aux fossoyeurs restés maîtres des catacombes, une place en terre sainte[1]. Mais, à cette date, l'invocation de ces saints était usuelle; le bien qu'on attendait de Dieu en faveur des âmes, on devait aussi être tenté de l'espérer d'eux ou de leur intercession. Du fait de rechercher pour sa dépouille le voisinage des tombes des martyrs à celui de se mettre sous leur protection, il n'y avait pas loin. On a remarqué avec raison que l'épithète de *sanctus* n'accompagne pas les noms de ces martyrs; mais on sait que cette qualification ne devint familière qu'au VIe siècle. Ils ne sont pas non plus précédés, comme dans l'épitaphe d'Hippolyte, de la qualification *dominus*. Ce titre, antérieur à celui de *sanctus*, peut convenir au IVe siècle; mais devait-il être toujours employé? était-il obligatoire? n'a-t-on pas d'exemples où il est de même passé sous silence dans l'épigraphie tardive? On peut relire, du reste, ce que nous avons dit au chapitre XIV de l'âge probable de ce graphite.

Constatons, en terminant, que les deux seuls exemples où des noms de saints sont rapprochés du mot *refrigerare* ne sont encore qu'un simple vœu joint à l'espoir en eux, et que ces exemples ne laissent pas que d'être enveloppés de quelque obscurité, les deux épitaphes étant tronquées et disparues aujourd'hui, sauf un mot de la seconde.

Résumons ici, par quelques observations générales, les études faites sur les épitaphes du IIIe siècle. A cette époque, elles contiennent d'ordinaire le nom du défunt, son âge, le jour de sa déposition, le nom de ceux qui firent le monument. Le caractère en est une grande sobriété, un reste d'élégance classique. Les fautes grammaticales proviennent plutôt de l'ignorance des fossoyeurs que de la décadence de la langue. La condition du défunt n'est pas indiquée; les louanges sont rares et brèves, soit par principe et parce qu'on devait, en temps de persécution surtout, être sobre d'éloges humains, soit parce que les tombes n'étaient pas destinées à être vues. Ne suffisait-il pas que les parents en pussent reconnaître l'emplacement? Souvent même on ne gravait pas le nom; on le peignait, soit en noir, soit en rouge. Tout respirait une grande simplicité, une remarquable douceur de sentiment. Les termes d'affection n'étaient pas rares, mais rien n'indiquait les dignités humaines qu'avait pu porter le défunt[2]. Les formules principales étaient : *Vivas in Deo, in Domino; Dominus cum spiritum tuum; pax, pax tecum, in pace,* εν ειρήνη; *de sæculo recessit ingressa in pace; dormit in pace; gratiam accepit; reddidit animam; receptus ad Deum; vivas inter sanctos, vivas in pace, vivas in æterno, cum spiritibus sanctis; dulcissimo, carissimo,* γλυκύτερῳ, *spirito sancto* (désignant le défunt). Les noms de *gens* sont ordinairement mentionnés. Peu ou point de citations scripturaires proprement dites, mais l'esprit de l'Évangile, comme inspiration des formules religieuses ou des symboles sacrés.

---

1. Voir chapitres VI, p. 18, et LXV. — 2. Voir M. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 118.

§ 2. Théorie du *refrigerium*.

Nous pensons qu'il y eut deux façons de comprendre le *refrigerium* des âmes dans la vie future, l'une populaire, très-simple et peu éloignée des données évangéliques; l'autre théorique, théologique, développée sous l'influence des conceptions des docteurs chrétiens, dont plusieurs, comme Tertullien et Origène, furent taxés d'hérésie.

La conception populaire venait en ligne droite des besoins moraux et des promesses évangéliques. En effet, quel est le sens positif du *refrigerium?* M. l'abbé Martigny lui-même nous le dira [1] : c'est, dans la terminologie généralement reçue, un repas. Suivant une expression encore usitée, ne désigne-t-on point certains repas par le mot de « rafraîchissements »? Ainsi, en invitant aux agapes leurs frères pauvres, les riches, d'après le langage même de Tertullien, leur offraient des rafraîchissements, *inopes refrigerio isto juvamus* [2]. Cesser le jeûne, *déjeuner*, c'était rafraîchir la chair, *refrigerare carnem.* Sainte Perpétue, pour supplier le geôlier de laisser les prisonniers chrétiens prendre des aliments, lui disait : « Pourquoi ne leur permets-tu pas de se rafraîchir? *Quid utique non permittis refrigerare?* » L'étymologie du mot s'accordait ainsi avec l'emploi populaire qu'on en faisait.

Or le peuple exprime ses besoins moraux par l'image de ses besoins physiques. Sous un ciel méridional, être rafraîchi équivalait à être rassasié. Dans les mœurs antiques, point de manger sans boire. Être nourri spirituellement, c'était donc être abreuvé : aussi saint Pierre désigne-t-il la seconde venue du Christ comme « le temps du rafraîchissement » pour les âmes [3]. Jésus-Christ, le premier, n'avait-il pas béatifié la faim et la soif de la justice [4]? L'idée de ce repas n'est-elle pas évoquée par les paraboles du Sauveur, par celle des noces [5], par celle des vierges [6], par les pâques chrétiennes, par ces agapes qui préludaient dans l'usage en commun des biens matériels aux rafraîchissements définitifs du royaume des cieux, enfin par l'Apocalypse même [7], où les « noces de l'agneau » sont décrites, et où l'on déclare bienheureux ceux qui sont appelés à ce banquet? Comment ces chrétiens de l'Église naissante, appartenant pour la plupart aux classes besoigneuses, habitués à compter avec les nécessités du corps, ne se seraient-ils pas emparés de ces figures évangéliques pour exprimer leurs espérances ou leurs vœux? Le mot de *refrigerium* devait arriver fréquemment sur leurs lèvres quand ils parlaient de l'entrée au repos éternel. Il devait se trouver souvent aussi sur les épitaphes, soit sous forme affirmative, comme expression d'un bien acquis par leurs chers défunts, soit sous forme optative, comme expression d'un vœu en leur faveur, surtout si quelque doute s'était glissé dans les esprits sur les destinées des défunts.

Le doute devait surgir aisément aux époques où la pureté primitive avait décliné dans l'Église. A la fin du IIIe siècle déjà, à la suite de ces grandes persécutions qui avaient été l'occasion de nobles exemples, mais aussi de déplorables défaillances, l'Église avait décliné, les mœurs publiques s'étaient altérées. La grande décadence du IVe siècle et des âges suivants se pressentait dès lors. Quoi d'étonnant à ce que quelques craintes se fissent jour, même auprès des tombes, sur le sort des âmes entrées dans l'éternité? Il est d'expérience que, dans les cas les plus désespérés, les parents affligés sont optimistes, qu'ils ne voient plus de leurs morts

1. Voir *Dict. d'arch. chrét.*, article *REFRIGERIVM.*
2. *Apol.*, 39.
3. *Act.*, III, 20.
4. Matth., V, 6.
5. *Ib.*, XXII.
6. *Ib.*, XXV, 7.
7. *Apoc.*, XIX, 7-9.

que les bonnes qualités, qu'ils écartent la pensée d'une damnation tombée sur eux, tant cette pensée leur semblerait une injure à la mémoire des êtres aimés et regrettés; mais ce sentiment si naturel n'est pas assez fort pour étouffer jusqu'au doute, ou pour écarter jusqu'au vœu : « Qu'ils soient bien! » tel est le cri du cœur. — « *In bono!* disaient les anciens; qu'ils ne manquent de rien! » — « Qu'ils soient rafraîchis! » disaient les survivants. — Et ce vœu se joint aux épithètes affectueuses, élogieuses même. *Dulcis, dulcissimus,* sont les qualifications ordinaires.

Nous convenons volontiers que des vœux à la prière il n'y a qu'un pas. On le franchit très-vite. Au IV[e] siècle, on y fut en plein; mais y penchait-on dès le III[e]? Nous venons de voir que les textes épigraphiques ne fournissent guère, pour cette époque, que des souhaits, des vœux, de *bons augures*[1]. Nous pourrions donc nous en tenir à ce point de l'évolution religieuse. Il doit être pourtant vrai qu'on alla bientôt plus loin. Si on ne pria pas pour sortir les âmes de l'épreuve, on pria pour qu'elles jouissent de la béatitude. Quoi de plus naturel? Ce banquet de l'agneau, qui le préside? Dieu. Ces rassasiements et ces rafraîchissements, qui les donne? Dieu encore. « Que mon bien-aimé soit avec les saints! qu'il soit rafraîchi en leur compagnie! » disait le survivant; d'instinct, comment n'aurait-il pas ajouté : « Que Dieu même le rafraîchisse! » comme pour dire : « Puisse-t-il recevoir de Dieu une bonne part au festin! » Si ce n'est une prière au sens propre du mot, du moins cela y ressemble. Un élément essentiel qui paraît n'avoir pas été de longtemps attaché à ces formules, c'est le caractère direct, officiel. Une certaine opinion que les prières étaient bonnes, qu'elles pouvaient faire du bien aux morts, s'était répandue; mais ce qui manqua longtemps, c'est la foi systématique dans l'importance de cette prière et dans son efficace pour changer nettement le sort du défunt. Ce n'est qu'à partir de Gélase (fin du V[e] siècle), et encore la chose est-elle contestée, que l'on croit trouver dans la liturgie officielle la demande explicite d'un *locus refrigerii,* d'une *sedes refrigerii.* Nous verrons comment le canon actuel de la messe, que l'on invoque dans cette discussion, peut bien prouver la prière pour les morts, mais non en crainte du purgatoire, car il se ressent de la primitive sécurité des croyants. Les formules d'épitaphes les moins empreintes de sécurité sur le sort des morts ne contiennent pas même une allusion à un pareil destin. Citons, dans cet ordre d'idées, les deux suivantes, recueillies par Perret, d'après Marini : « *Solus Deus animam tuam defendad* (sic), *Alexandre* — Que Dieu seul défende ton âme, ô Alexandre! » — « *Domine, ne quando adumbretur spiritus Veneres!* — O Dieu, que jamais l'esprit de Vénéria ne soit dans les ténèbres! »

Néanmoins, puisque la liturgie parle d'un *locus refrigerii,* il est à présumer que des théories religieuses s'étaient jointes peu à peu au simple soupir du cœur. C'est ce qu'il nous reste à examiner.

La définition scientifique du mot *refrigerium,* tel que l'entendaient les Pères de l'Église, serait importante à faire, même après la détermination de l'opinion populaire. Malheureusement elle est difficile à établir. Dans la croyance des théologiens occidentaux en général, les âmes défuntes se rendaient dans un lieu spécial, le *sheôl* des Hébreux, l'*hadès* des Grecs, les *inferi* des Latins, où s'opérait déjà un commencement de séparation entre les méchants et les justes, les premiers allant peupler les *inferi* proprement dits, les seconds se rassemblant dans le lieu non tout à fait céleste, mais supérieur aux enfers, appelé *sein d'Abraham,* ou *diversorium,* ou *refrigerium.* C'est là que tous devaient attendre l'heure du jugement dernier, où il

---

1. M. de Rossi convient qu'il ne peut pas encore donner, *pleine et satisfaisante*, la preuve de la prière pour les morts, dès le III[e] siècle, avant d'avoir recueilli toutes les inscriptions qui s'y rapportent. (Voir sa *Roma sott.*, t. II, p. 305.)

serait prononcé définitivement sur leur sort éternel. La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare servait de base à cette conception eschatologique[1]. Au reste, dans cette notion, tout indique qu'on ne pouvait passer d'un lieu dans l'autre. Tandis que les méchants, sans être encore soumis à toute l'horreur des châtiments futurs, éprouvaient déjà des tourments de plus d'un genre, sorte de pressentiment de ce qui leur arriverait, les justes jouissaient du repos et du bien-être, recevaient déjà des rafraîchissements (*refrigeria*), d'où le nom donné à ce lieu ou à cet état dans lequel ils se trouvaient. Les rafraîchissements étaient comme des compensations à leurs douleurs d'ici-bas et à leurs combats terrestres. Naturellement, dans cette première situation, les âmes étaient sans leurs corps, ceux-ci ne devant se relever qu'à la résurrection. Or, si l'on se rappelle combien Tertullien avait de peine à s'imaginer l'esprit sans une forme, on comprendra qu'il ait considéré cet état comme transitoire et incomplet[2].

Voilà le point de départ des théories postérieures. C'est ce qui semble ressortir des témoignages des Pères, et en particulier de Tertullien, qui terminait ainsi une de ses explications scripturaires : « D'où tout homme instruit peut voir qu'il y a un lieu déterminé, appelé sein d'Abraham, pour recevoir les âmes de ses enfants, même appartenant aux nations..., mais de la même foi par laquelle Abraham crut à Dieu. Cette région donc, que j'appelle sein d'Abraham, quoiqu'elle ne soit pas céleste, elle est supérieure aux enfers, et doit donner, en *interim*, le *refrigerium* aux âmes des justes, jusqu'à ce que la consommation des siècles mette en évidence la résurrection de tous par la plénitude de la récompense... Pourquoi ne pas comprendre que ce qu'on appelle le sein d'Abraham est une sorte de réceptacle des âmes fidèles, image ébauchée de l'avenir[3] ?... » Du reste, cette théorie n'infirmait pas l'existence d'un ciel suprême au-dessus et d'un enfer définitif au-dessous. Tout cela donc serait fort clair si Tertullien restait toujours fidèle à ses propres définitions, et si, dans sa terminologie, le lieu intermédiaire et temporaire ne portait pas encore quelquefois le nom d'*inferi*, surtout quand il s'agissait des âmes qui attendaient la condamnation. Mais on sait que ce mot n'avait pas chez les anciens d'autre sens que celui de lieux inférieurs. Néanmoins, cette confusion de termes peut donner le change sur la portée de sa pensée. Par opposition au *refrigerium*, destiné comme *interim* aux âmes des justes, il parle d'un *ignis*, séjour des impies. En vérité, lui qui comprenait si mal l'âme sans le corps, il devait malaisément se figurer une brûlure par le feu avant la résurrection *des corps*. Il affirmait même à plusieurs reprises que l'âme ne peut rien souffrir sans le corps, dans l'autre monde comme en celui-ci[4]. En un seul passage il s'élève jusqu'à concevoir que l'âme puisse jouir ou souffrir sans le corps, comme elle a pu faire du bien ou du mal sans l'intervention du corps. Ne voulant pas que l'âme dorme en attendant le jugement, il est amené à convenir qu'elle sent, c'est-à-dire qu'elle jouit ou souffre. Dans ce passage, il conclut en assi-

1. Voir Tert., *De anima*. Le résumé de ce traité, c'est que l'âme fidèle reste, après sa séparation du corps, dans le sein d'Abraham jusqu'au jour de la résurrection, au lieu d'être consignée dans la demeure spéciale des esprits méchants sortis de la chair, demeure où ceux-ci restent dans l'attente d'une résurrection finale, affreuse pour eux à cause du jugement. Quant à la nature de l'âme, Tertullien se la figurait, sur le témoignage de visionnaires, ayant une forme analogue à celle du corps, comme un fluide mou, infus dans le corps, mais transparent, azuré et à peu près vaporeux, c'est-à-dire qu'il prêtait à l'âme quelques-unes des propriétés de la matière, l'assimilant à peu près à ces *corps* que nous appelons aujourd'hui lumière, gaz, électricité, chaleur, etc.

2. Ces théories expliquent l'adjonction qui se fit bientôt au symbole des mots : *il est descendu aux enfers*, au lieu de la primitive expression : *il a été enseveli*. Les patriarches, qui n'avaient pas connu Jésus-Christ, étaient supposés avoir été aussi dans un lieu d'attente jusqu'au jour où le Rédempteur serait allé les chercher. Quelques controversistes du IVe siècle en ont tiré un argument en faveur de l'existence de l'âme indépendamment du corps, Jésus-Christ ayant été *en âme* aux enfers, tandis que son corps reposait encore dans le sépulcre.

3. *Unde apparet sapienti cuique..... esse aliquam localem determinationem, quæ sinus dicta sit Abrahæ, ad recipiendas animas filiorum ejus, etiam ex nationibus.... et ex eadem fide qua et Abraham Deo credidit.... Eam itaque regionem sinum dico Abrahæ, etsi non cœlestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium præbituram animabus justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expurgat .... cur non capiat sinum Abrahæ dici temporale aliquod animarum fidelium receptaculum, in quo jam delineetur futuri imago.* (*Adv. Marc.*, IV, 34.) — Comp. *De Anima*, 7.

4. *Apol.*, c. 48. — *De Testim. anim.*, c. 4.

milant aux enfers cette prison dont parle l'Évangile (Matth., V, 26), et en interprétant le dernier quadrain qui y est mentionné comme « un petit délit qui doit être lavé jusqu'à la résurrection[1] ». Mais il donne cette dernière opinion comme une révélation du Paraclet, ce qui l'entache de montanisme, de sorte que la première trace de ce qui est devenu à la longue la doctrine du purgatoire pourrait bien venir, à l'orthodoxie, d'un écrit hérétique.

Au reste, ce n'était là qu'une spéculation intellectuelle, jetée en passant, et *contradictoire à sa théorie ordinaire*. En général, dans les idées de ce docteur, la résurrection de la chair, au dernier jour, devait compléter les conditions de la résurrection première et les rendre définitives. La souffrance par *interim* ne pouvait précéder que la damnation, comme le rafraîchissement la béatitude éternelle. Pour lui, le dogme des peines éternelles allait de soi. Ce dur logicien, qui ne voulait pas même admettre la réadmission des grands pénitents en ce monde, n'eût pas du tout compris qu'on supposât leur rédemption dans l'autre, même après des siècles de tortures. Voilà pour les damnés. Quant aux élus, leur état définitif était appelé par lui *cœlestem sinum, altare superius, cœlestem portum* (céleste sein, autel supérieur, céleste port). Les martyrs seuls passaient immédiatement de la vie terrestre à la pleine possession d'une félicité aussi complète. Cette exemption, fondée sur une interprétation forcée d'un passage de l'Apocalypse[2], explique l'empressement, souvent excessif, de certains chrétiens pour le martyre. C'était volontiers pour que « leurs âmes fussent vues sous l'autel, avec celles de ceux qui ont été égorgés à cause de la parole de Dieu, qu'ils rendaient témoignage jusqu'à la mort ». Néanmoins, pour eux non plus, l'état définitif ne pouvait arriver avant que la résurrection leur eût rendu leurs corps mutilés. En attendant, le lieu qu'ils occupaient sous l'autel, sans être l'autel supérieur, pouvait être supposé très-voisin du Seigneur : car Tertullien n'entendait pas que ce séjour d'attente, non plus que le *refrigerium* du commun des croyants, privât de la vue de la gloire divine. Saint Paul n'avait-il pas écrit : « Je suis pressé, mon désir étant de partir et d'être avec Christ? » (Phil., I, 23.) Et encore : « Nous aimons mieux quitter ce corps pour être avec le Seigneur (2 Cor., V, 8). Nous voyons comme à travers un verre obscur, mais alors nous verrons face à face. » (1 Cor., XIII, 12.) Jésus n'avait-il pas dit au brigand : « Tu seras aujourd'hui avec moi en paradis? » (Luc, XXIII, 43.) Tertullien semble avoir résumé ses espérances d'avenir éternel en rêvant d'atteindre la parfaite mesure des anges[3]. Ajoutons que ces conceptions cadraient à merveille avec la croyance du docteur montaniste en un *millenium* prochain. La Jérusalem céleste devait descendre toute construite et divinement ornée des cieux sur terre; mais, en attendant, des cataclysmes devaient emporter l'empire romain, la grande Babylone, et il fallait bien que les élus en fussent préservés, étant mis à l'abri dans un lieu de refuge.

Cette théorie d'une vie par *interim*, avant le jugement, aurait-elle été antérieurement indiquée par Justin Martyr? Dans son dialogue avec Tryphon, il dit : « Les âmes des justes sont appelées à une meilleure vie, et celles des méchants envoyées dans un lieu de souffrances, où elles attendent le jour du jugement. Celles que Dieu juge dignes de le voir ne meurent point, et les autres sont punies aussi longtemps qu'il plaît à Dieu qu'elles vivent et soient punies. » Cette dernière expression n'indique pas que Dieu fera grâce après un temps d'épreuves, mais

1. *In summa, quum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intelligamus et novissimum quadrantem, modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur.* (*De Anima*, c. 58.) — Comp. *De Resurrectione carnis*, c. 17.

2. *Apoc.*, VI, 9.

3. *In ea stare ad eum diem, usque quo perfectum illud repromittetur ad angelicæ plenitudinis mensuram temperatum.*

qu'elles *mourront*, après ce premier châtiment, de la mort dernière[1]. Irénée disait aussi : « Les âmes des morts, même avant le jugement, resteront dans un séjour heureux ou malheureux, selon qu'elles auront mérité ou démérité[2]. » Cette attente n'avait rien de commun avec le purgatoire, puisqu'elle n'était que le prélude, le présage, l'anticipation de ce qui, dans l'opinion des chrétiens de l'époque, ne devait pas se faire attendre longtemps. Dans le langage de Tertullien lui-même, le paradis est synonyme de *refrigerium*, de l'état précédant la résurrection. Cyprien, son compatriote et son successeur, n'entrait même en rien dans ce courant d'idées, puisqu'il pensait qu'un jugement irrévocable avait lieu pour chacun aussitôt après la mort, sans préjudice du jugement dernier[3].

Nous concluons que l'Église occidentale ne fournit pas d'indication précise de la croyance en un purgatoire à cette époque. Même beaucoup plus tard, les traces en sont difficiles à reconnaître. Dans toute sa riche collection des *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, M. Edmond Le Blant n'en indique pas de plus concluante que celle d'une fidèle dont il est dit « qu'elle laissa la liberté à un jeune esclave *pour racheter son âme* (*per redemptionem animæ suæ*) ». Nous devinons dans ce texte la foi au mérite de certaines bonnes œuvres faites avant la mort[4]; nous y cherchons en vain une preuve du purgatoire, qu'on ne peut y introduire que par une induction très-indirecte. L'Église orientale en avait-elle quelques pressentiments? C'est bien du côté des Pères d'Alexandrie qu'il faudrait chercher, vers la même époque, les traces précises d'un πυρ καθάρσιον qui présentât quelque analogie avec le purgatoire; mais pourquoi? C'est que plusieurs d'entre eux, Origène entre autres, avaient peine à se plier à la doctrine des peines éternelles. On conçoit qu'une telle préoccupation entache d'hérésie la théorie alexandrine d'un feu purificateur. Quand on croit au rétablissement final de tous les êtres en Dieu et à la rédemption absolue de toutes les créatures, même du diable, on transforme aisément l'enfer en une économie d'épreuves temporaires.

En effet, dans son *Periarchon*, le Père alexandrin dit que les péchés commis par ignorance seront expiés temporairement dans un lieu que la justice divine a destiné à cet effet. Là les âmes qui n'ont pas mérité de prendre aussitôt leur essor vers le ciel habiteront, sans y rester enchaînées pour jamais. Mais cette opinion provenait chez Origène d'une adhésion à ce qui s'est appelé plus tard le rétablissement final, le salut universel, hérésie au premier chef!

1. *Dial.*, *Ad Tryph.*, c. 5. Justin Martyr, dans ce *Dial. avec Tryphon*, c. 105, suppose que l'âme peut y être en butte à des attaques de puissances ennemies, de mauvais anges, ou même en être évoquée par des pythonisses. Comme il y place même les prophètes et les justes, on ne peut supposer qu'il s'agisse d'un lieu d'expiation.

2. *Hær.*, l. II, c. 34.

3. *Ad Demetr.*, *Ep.* 26.

4. Cette épitaphe est d'ailleurs du VI[e] siècle, et ne prouverait rien pour le III[e]. M. Le Blant, qui, dans sa préface des *Inscriptions chrétiennes de la Gaule* (p. 86), parle souvent de temps postérieurs au III[e] siècle, signale les incertitudes de la foi, les doctrines n'étant pas arrêtées sur tous les points. « Que deviendraient les fidèles avant l'heure redoutable? Les meilleurs esprits hésitaient devant un tel problème, dit-il. Ceux qui ont étudié jusqu'à cette heure les premières inscriptions des fidèles ne paraissent y avoir vu que l'expression d'une croyance achevée dans sa perfection et telle que l'Église a toujours tendu à l'établir. Et pourtant les siècles où furent gravées ces épitaphes se sont écoulés dans la tourmente. Elles-mêmes le disent, des erreurs sans cesse renaissantes ont souvent alors semé la discorde et le doute. Les monuments épigraphiques reflètent trop fidèlement la physionomie des temps anciens pour ne pas garder quelques traces de ces aberrations. A Côme, on voit le marbre d'une famille qui « n'espérait pas la résurrection des « corps exhumés ou demeurés sans sépulture ». De même, en Gaule, on constate le défaut de croyance en la résurrection des justes dès la fin de cette vie. Les âmes, disait toute une école chrétienne, ne recevront leur récompense qu'à la consommation des siècles; et c'était la persuasion de ceux qui écrivaient sur le marbre d'une tombe : « Confiant dans l'intercession des « saints, Dalmate, joyeux, attend le jugement futur. » C'était de même la croyance des nombreux chrétiens qui imploraient pour l'heure de la résurrection la miséricorde du Seigneur. Les cœurs de ces hommes se glaçaient de crainte en songeant que la violation d'une tombe pouvait priver le mort du bonheur promis aux élus. Où l'âme demeurait-elle, dans une attente pleine de joie pour les bons, de crainte pour les méchants? Était-ce dans le sein d'Abraham, comme le pauvre dont les chiens avaient léché les plaies? dans une retraite des enfers, sous l'autel de Dieu, comme parle l'Apocalypse? dans le paradis terrestre ou divin, dont l'imagination chrétienne hésitait à concevoir la place? Saint Paulin de Nole a consigné ses doutes dans l'épitaphe d'un prêtre gaulois. Prudence et tant d'autres hésitaient comme lui, et, plein d'une anxieuse espérance, un Père (Grég. de Naz., *Orat.*, VII, n° 17) s'écriait sur une tombe entr'ouverte : « Que votre ami soit reçu dans le sein d'Abra- « ham, *quoi que l'on puisse entendre par ce mot!* » S'il en était ainsi aux environs du V[e] siècle, à plus forte raison au III[e], pour ce qui regarde la doctrine. Quant au sentiment, c'est autre chose. Les chrétiens des temps de persécution marchaient par la foi, sans trouble et sans angoisse. »

Clément d'Alexandrie, sans exprimer clairement sa croyance au rétablissement final, pensait pourtant que le châtiment n'est qu'un moyen de guérison : aussi admettait-il une purification après la vie actuelle [1]. L'école d'Alexandrie n'était pas orthodoxe sur le point spécial de l'éternité des peines.

§ 3. Portée des souhaits faits pour les morts au IIIe siècle.

Si l'on réfléchit à la théorie de Tertullien sur un séjour provisoire, sur une vie par intérim, en attendant le jugement définitif, on aura l'intelligence de la portée de ces vœux, qui finirent par glisser dans la prière proprement dite. Établissons les faits par la citation des passages les plus compromettants pour l'opinion strictement évangélique. Tertullien dit : « Nous faisons annuellement des offrandes pour les défunts, pour l'anniversaire de leur naissance [2] » (celui de leur mort considérée comme la naissance à la vraie vie). — « Pour l'esprit de qui tu demandes, pour qui tu fais des oblations annuelles [3]. » Ou encore : « Tu demandes son rafraîchissement sur ses os et ses cendres, et tu souhaites qu'il repose bien aux lieux inférieurs [4]. » Et ailleurs : « Elle prie pour son âme, et elle sollicite provisoirement (*interim*) pour lui le rafraîchissement et la société (des élus) *dans la première résurrection* (*ou* la participation à la première résurrection), et elle fait offrande aux anniversaires de sa mort [5]. » Tertullien fut hérétique, on le sait, et ne devrait pas être invoqué par les orthodoxes comme autorité; néanmoins ses idées particulières ont pu gagner les esprits dans l'Église. Il est difficile de juger jusqu'à quel point elles n'étaient pas le reflet des opinions et des coutumes générales.

Cyprien aussi, dans sa première épître, faisant allusion à un certain Victor qui avait manqué à une prohibition ecclésiastique en « nommant un prêtre tuteur de ses enfants », rappelle qu'on a ordonné « qu'il ne se fasse pas d'oblation pour l'anniversaire de sa mort, et que nulle prière ne soit répétée en son nom dans l'Église [6] ». Cette défense eût été bien dure si on l'avait supposé souffrant dans les flammes. Cyprien dit ailleurs : « Ainsi que vous vous en souvenez, nous faisons des sacrifices pour eux toutes les fois que nous célébrons la mémoire des souffrances des martyrs, à leurs anniversaires [7]. »

Il reste à examiner quelle était la portée exacte de ces prières et de ces offrandes. Une explication presque suffisante nous est fournie par un *Commentaire sur Job* attribué faussement à Origène. L'auteur, qui n'était pas éloigné de ce temps, après avoir dit que la mort est « la fin des douleurs », ajoute : « C'est pourquoi nous gardons la mémoire des saints, et célébrons avec dévotion celle de nos parents et amis morts en la foi, *tant pour nous réjouir du rafraîchissement où ils sont* que pour demander à Dieu, *pour nous*, une religieuse consommation en la foi. » Plus loin, il dit qu'on accompagnait cette action d'aumônes, « afin qu'elle soit, quant aux âmes saintes dont nous célébrons la mémoire, une souvenance de leur repos, et, quant à nous, une oblation de bonne et douce odeur en présence de Dieu ».

Commençons par écarter une interprétation qui est, pour une large part, un anachronisme. Sans doute, on faisait des oblations pour les morts à l'anniversaire de leur *naissance éternelle;*

---

1. *Strom.*, V, 14, 109.
2. *Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus.* (*De Corona mil.*, 3.)
3. *Pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis.* (*De Exhort. castit.*, c. 11.)
4. *Ossibus et cineribus ejus refrigerium comprecaris, et ut bene requiescat apud inferos cupis.* (*De Testim. animæ*, c. 4.) C'est en opposition aux imprécations que l'on fait contre la mémoire de ceux dont on a reçu offense que Tertullien mentionne ce vœu.
5. *De Monogam.*, c. 10. *Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus.*
6. *Épist.* LXVI. *Non est quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine ejus in ecclesia frequentetur.*
7. *Épist.* XXXIX. *Sacrificia pro eis semper ut meministis offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.*

néanmoins il ne faudrait pas croire que ces offrandes fussent le sacrifice de la messe en leur faveur, au sens des pratiques et des idées actuelles.

L'origine de cette opinion paraît venir de ce que le *Liber pontificalis* dit que Félix Ier (de 269 à 275) *établit qu'on célébrerait des messes sur les mémoires des martyrs*. Mais ce document est du IXe siècle, au moins dans sa dernière rédaction. On y a baptisé d'un nom nouveau une institution qui avait été autre dans le principe qu'Anastase, le rédacteur du *Liber*, pouvait se la figurer de son temps. Bien avant Félix Ier, il y eut des services religieux anniversaires sur les tombes, puisque Tertullien en parle, que les restes de Polycarpe en furent honorés, et que les mœurs des colléges funéraires antiques se prêtaient à ces célébrations. M. de Rossi[1] fait un rapprochement significatif entre la mention de l'institution faite par Félix et l'agrandissement des cryptes pour les réunions, à partir de la fin du IIIe siècle. Évidemment les ordres de ce pape ont pu donner une impulsion nouvelle à la célébration des services mortuaires ; peut-être même en a-t-il changé le caractère en leur donnant une tournure plus solennelle, plus sacramentelle ; mais de là à des messes proprement dites, il y a encore quelque distance.

Il serait oiseux de répéter ici ce que nous avons dit ailleurs des agapes célébrées sur les tombes, de ces repas en commémoration du défunt suivant les mœurs antiques, et qui chez les chrétiens étaient l'occasion d'une commémoration plus auguste : celle du sacrifice de Jésus-Christ sur la croix. Toute participation à la Cène était accompagnée de la prière de bénédiction eucharistique. Cette prière était l'oblation. Ainsi, au IIIe siècle, sur les tombes, des offrandes s'opéraient avec le pain et le vin; mais c'est *avant* la consécration de ceux-ci que l'oblation en était faite. Cela ressort de la formule même de la liturgie clémentine, qui passe pour la plus ancienne : « Nous t'offrons, dit-elle, à toi le roi et le Dieu, selon l'institution du Christ, ce pain et cette coupe, te rendant grâces par son moyen, puisque tu as permis que nous nous présentions devant toi et que nous te fassions des sacrifices; et nous te prions de vouloir regarder *avec bienveillance* ces dons que nous te présentons, toi qui es le roi à qui il ne manque rien, et de vouloir y prendre plaisir en l'honneur de ton Christ, et de vouloir faire descendre ton Saint-Esprit sur ce sacrifice, qui est le témoignage des douleurs de Notre Seigneur Jésus-Christ, afin qu'il fasse voir ce pain comme la chair de ton Christ, et cette coupe comme le sang de ton Christ[2]. » Ce langage, qui serait étrange, inconvenant même, après la consécration des espèces et avec la théorie de la transsubstantiation, convient au contraire à merveille à ces offrandes de pain et de vin qu'on allait consacrer; et, en présentant ces éléments à Dieu pour qu'il les bénît lui-même, que faisait-on? Des prières, des actions de grâces. L'oblation, dans son essence morale, était un acte d'actions de grâces : rien de plus. Ce n'était pas *le* sacrifice dans le sens actuel, pour obtenir le salut des morts par les mérites du Christ, mais proprement une offrande faite *au nom des défunts*, comme les vivants en apportaient eux-mêmes aux agapes; c'était encore, si l'on veut, le sacrifice de remercîment à cause de l'heureuse délivrance obtenue par les défunts. Les misères de ce monde, rempli de péchés et de peines, n'étaient-elles pas surmontées par eux? Nous l'avons déjà remarqué, Irénée lui-même, malgré sa phraséologie mystique, peut aider à confirmer cette interprétation quand il compare le « saint sacrifice » dont il parle[3] à ces dons que saint Paul avait reçus d'Épaphrodite, et que les Philippiens lui avaient envoyés, « comme une oblation d'excellente odeur, comme une victime que Dieu accepte et qui lui est agréable ». Le même Père ajoute que « l'Église seule peut accomplir le sacrifice dans

1. *Roma sotterranea*, t. III, p. 490.
2. *Const. apost.*, lib. VIII, c. 12.
3. *Hær.*, lib. IV, c. 18.

sa pureté »; mais comment? « En offrant à Dieu, avec des actions de grâces, les *prémices de ses créatures.* » Cela peut être une allusion au pain et au vin, mais non au sacrifice de la messe comprise au sens actuel. « Notre foi, continue Irénée, est d'accord avec la *nature* de l'Eucharistie; nous reconnaissons, en faisant cette oblation, que les dons que nous offrons à Dieu, nous les tenons de sa bonté. Le pain qui sert au sacrifice est un fruit de la terre, etc. [1] » Quoi de plus naturel que de se réunir chaque année à l'anniversaire de la délivrance du défunt, qu'il fût martyr ou simple fidèle, pour offrir ce sacrifice d'actions de grâces? Et qu'a de commun cette façon de faire avec les prières pour soustraire les morts aux tortures d'un lieu de supplice, prières qu'on suppose appuyées du sacrifice de la messe? Des ressemblances qui ne sont qu'apparentes ont pu donner le change. Il est si difficile de faire abstraction de ce que l'on connaît pour se rendre compte d'un usage approchant, mais dont on n'a pas la clef!

Nous ne voudrions pas tomber, nous aussi, dans un autre genre d'écart, en comparant cette *offerte* de vin aux libations que les anciens païens faisaient à leurs dieux lorsqu'ils jetaient quelques gouttes de ce qu'ils buvaient. Tout autre était le sentiment dans lequel les chrétiens présentaient à Dieu les biens reçus de lui. Mais qui pourrait dire jusqu'à quel point les usages antiques, si répandus, ont pu contribuer à faire donner à l'action de grâces qui accompagnait le repas mystique ce caractère d'offrande à la divinité [2]? Il est même très-probable que ce sont ces usages antiques, entre autres les sacrifices aux mânes des morts, si usuels sur les tombes des païens, qui ont donné occasion à cette offrande *pro defunctis,* que les chrétiens pratiquèrent dans un sens assurément bien différent. Tout se perpétue en se transformant. L'habitude de faire un don exceptionnel au moment de communier put amener aussi une déviation dans le sens de la cérémonie, en y ajoutant l'idée de sacrifice et celle d'œuvre méritoire.

On nous répondra que les paroles de Tertullien supposent pourtant une requête à côté de ces actions de grâces et de cette offrande : il est parlé de « demander pour l'esprit de quelqu'un, de solliciter pour une âme un rafraîchissement et la participation à la première résurrection ». La réponse à cette objection est dans ces dernières expressions. Ne venons-nous pas de voir que du temps de Tertullien on croyait à deux résurrections : l'une qui devait se faire de suite après la mort, pour les âmes des élus seulement; l'autre qui devait s'accomplir pour tous à la fin des temps par le relèvement des corps et le jugement dernier? Tout cela, nous l'avons dit, était fondé sur une interprétation trop littérale peut-être du passage de l'Apocalypse [3] où il semble en effet être fait allusion à une « première résurrection » en faveur de ceux qui n'avaient point « adoré la bête et son image ». On conçoit que tous ces persécutés qui refusaient d'adorer l'image de César appliquassent ce passage à leurs chers défunts, victorieux enfin; on conçoit aussi que, les spéculations théologiques aidant, ils essayassent de se rendre compte de l'état des âmes en attendant la résurrection définitive, et que l'idée de cette résurrection pre-

1. C'est ici le lieu de rappeler le sens précis de l'*offerte* dans les premiers siècles. Les fidèles apportaient leurs offrandes sous forme de pain et de vin, dont une partie servait ensuite à l'eucharistie, le reste étant réservé soit au prêtre, soit aux frères pauvres. Cet usage se perpétua comme réminiscence des agapes primitives. Saint Cyprien protestait contre une femme riche qui était venue communier à même du pain fourni par les pauvres, sans apporter elle-même son offrande. (*De Oper. et eleemos.*) Cette contribution, d'abord volontaire, devint obligatoire dans la suite des temps. Au VIe siècle, le concile de Mâcon anathématisait *tout* fidèle, homme ou femme, qui le dimanche ne ferait pas l'oblation de l'autel en pain et en vin. Alors on serrait les objets offerts dans une armoire mobile appelée *oblationarium*, après que les diacres ou acolytes les avaient reçus dans un plat nommé *offertorium;* mais une partie était portée à l'autel pendant que le chœur chantait l'offertoire. C'est cette partie qui servait à la communion des fidèles, après bénédiction du prêtre. On voit donc que l'offerte précédait cette bénédiction. Pour les détails des pratiques observées à l'entrée du moyen âge, nous renvoyons à ce qu'en dit l'abbé Martigny dans son *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* (art. Oblations). En général, on peut dire que l'offerte n'avait pas alors le sens de sacrifice expiatoire. Preuve en est qu'on avait une tendance à offrir autre chose que le pain et le vin, puisque les *Constitutions* dites *apostoliques* condamnent le prêtre qui consentirait à offrir autre chose, lait, miel, cidre, brebis (l. VIII, c. 29), et que d'ailleurs on acceptait l'huile pour l'éclairage, et plus tard l'encens pour l'oblation.

2. Voir notre chapitre XXV, § 2, p. 148.

3. *Apoc.*, XX, 4-6.

mière, partielle, provisoire en quelque sorte, ait trouvé crédit dans les esprits. Plusieurs avaient dû se figurer le sommeil d'attente comme un état inférieur, moins désirable que cette première résurrection immédiate; ils le jugeaient tout au plus convenable pour les méchants, qui ne ressusciteraient que pour le châtiment. Aux élus, aux victorieux, la vue immédiate de Dieu, la vie en lui, sans autre retard, dans le *refrigerium!* Si donc on fit, dès le IIIe siècle, des prières pour les morts qui ne fussent pas de simples actions de grâces (des prières exprimées par des hommes qui auraient été versés dans la théologie du temps, et non par des âmes simples et incapables de raisonner leur vœu), nous devons convenir qu'elles étaient des demandes pour cette entrée immédiate ou très-prochaine dans la première résurrection, dans la vie en Dieu, nullement un affranchissement du châtiment, ni la sortie d'un lieu d'expiation tel qu'on le conçoit aujourd'hui. N'oublions pas que Tertullien, comme Irénée, comme Justin Martyr, croyait au prochain *règne de mille ans* de Jésus sur le monde, et que, d'après le docteur africain, on ressusciterait, dans ce règne, ou plus tôt, ou plus tard, selon ses mérites[1]. On conçoit donc des prières à Dieu pour que la participation du défunt à ce relèvement fût la plus prompte possible. Dans cet ordre d'idées, si l'on peut supposer un état de malaise, ce ne peut être que celui de l'attente[2].

Les prières d'actions de grâces, — avec ou sans le pain et le vin des agapes, — étant les offrandes faites à l'occasion des morts, on conçoit qu'on nommât volontiers dans ses prières celui qui était entré dans la *naissance éternelle* ou dans le *repos en Jésus-Christ.* On pouvait le faire d'autant mieux que les survivants apportaient leur offrande de pain et de vin *au nom* du défunt, pour l'associer à cet acte. L'usage s'établit à la longue de commémorer ainsi les défunts dans la prière, le jour de leur déposition, le troisième, le neuvième et le quarantième jour après. Ces pratiques portaient à l'altération de la pensée primitive dans laquelle on mentionnait les morts. Cela devenait *leur* fête et risquait de se transformer en culte. A combien plus forte raison devait-on citer les martyrs qui avaient résisté en versant leur sang! De ceux-là surtout on célébrait la victoire toutes les années, et, afin d'encourager les vivants, on rendait des actions de grâces, on *offrait* des remercîments à Dieu, en raison de la constance de leur témoignage et de leur entrée triomphante dans la félicité éternelle; on *offrait* en leur nom, comme s'ils eussent été vivants et eussent participé à la cérémonie. Si l'on eût offert absolument en leur faveur, l'avantage qu'ils en auraient pu tirer est difficile à définir, puisqu'il n'y avait pas pour eux de danger à craindre et qu'ils étaient déjà sauvés pour l'éternité. En vain l'on dirait que leur séjour *sous l'autel apocalyptique* n'était qu'une attente de l'état définitif dans lequel ils doivent entrer, comme les autres, par la résurrection dernière : nul ne supposera que ces prières eussent pour but de tirer ces glorieux martyrs d'un purgatoire quelconque. Or c'est à propos d'eux surtout qu'on semble avoir fait des oblations annuelles. Il nous paraît même difficile qu'on demandât pour eux qu'ils participassent à la première résurrection sans attendre la seconde, puisque la théorie voulait qu'ils y entrassent droit et à coup sûr. Cette oblation de dons faits aux pauvres et d'actions de grâces présentées à Dieu à l'occasion des morts paraît avoir eu pour signification une communion spirituelle avec les saints. On sait que les pénitents n'avaient pas le droit d'*offrir.* Quand ils étaient *réconciliés,* ils étaient admis à communier, mais « sans oblation, c'est-à-dire qu'ils n'offriront pas », dit le cinquième canon du concile d'Ancyre. Cela n'aurait pas de sens avec les idées actuelles, car les fidèles n'offrent plus l'Eucha-

1. Tert., *Adv. Marc.*, III, 24.

2. On peut lire avec fruit, sur ces matières, Daillé, *Réplique à MM. Adam et Cottiby*, 1re partie, c. 27.

ristie. Cela avait alors une portée, car on ne pouvait garantir que les pénitents, même admis à la Cène, fussent rentrés réellement en *communion* avec les saints. Leur nom restait, par le fait de leur pénitence, retranché du diptyque où étaient inscrits les offrants. De même aussi, quand une Église croyait ne plus devoir entretenir communion spirituelle avec quelqu'un des morts inscrits au diptyque[1], elle retranchait son nom de la *commendatio in memoriam*. Ce dernier fait eût été illogique dans le cas d'une croyance au purgatoire, car l'âme ainsi retranchée de la communion eût eu d'autant plus besoin qu'on priât pour son salut.

Nous le répétons, pour trouver une doctrine plus ou moins concrète sous les formules optatives ou déprécatives des épitaphes à propos des morts, il faut se rendre exactement compte de ce que Tertullien appelle le *locus refrigerii*. Pour lui, c'est un lieu d'attente *heureuse*, le sein d'Abraham, une première étape avant le but définitif, et nullement un lieu d'épreuve ou d'expiation[2]. Les épitaphes qui parlent de *refrigerium*, vers la fin du III[e] siècle et au IV[e], pouvaient avoir été écrites sans notion précise de cette théorie particulière à quelques Pères, et par simple réminiscence des promesses évangéliques.

Quoi qu'il en soit, la notion du *refrigerium*, ainsi expliquée, rend suffisamment compte de ce qu'il pouvait y avoir de postulatif sous la teneur de ces actions de grâces faites à l'anniversaire de la mort des fidèles. En effet, on connaît la prière liturgique suivante pour les morts : « Que Dieu veuille les placer dans le repos béni du sein d'Abraham, d'où les soucis, les douleurs et les lamentations disparaissent[3] ! » Elle commence par les mots : « *Prions pour* nos frères *qui reposent* dans le Christ. » Le purgatoire n'est pas un repos, et il n'est pas dans le Christ. Ajoutons que si la liturgie clémentine se trouvait, en ce point, être plus récente que le III[e] siècle, l'argument tiré d'elle ne serait que plus fort; mais un catholique habitué à la logique actuelle de son Église aura peine à comprendre que ce formulaire demande à Dieu « le pardon des péchés de ceux mêmes que le tourment ne touche en aucune manière. » (*Ibid.*) On conçoit aisément comment les esprits logiciens ont glissé sur cette pente et attaché plus tard à cette prière une influence *salutaire* pour délivrer de la condamnation, ou tout au moins de la souffrance considérée comme expiatoire.

Les formulaires de la liturgie romaine, groupés au V[e] siècle par le pape Gélase, mentionnent des prières avant et après l'ensevelissement du corps; mais il est à noter que l'expression en est plus optative que déprécative, ce qui devait être s'il y a là l'écho des exclamations votives du III[e] siècle. Ainsi, on y lit qu'à l'âme « reportée sur les épaules du bon berger dans la société du roi éternel il accorde la jouissance d'une joie durable et de la société des saints » ; et, à propos de tous les morts, « qu'il leur soit éternellement profitable d'avoir espéré et cru

1. Les diptyques avaient pour but de conserver la mémoire des chrétiens notables, notamment des évêques en chaque Église, ce qui marquait la succession et la descendance apostolique de ceux-ci. Ce n'était pas une canonisation, puisqu'on les y mettait tous même de leur vivant, sauf en cas de retranchement de la communion. On y ajoutait quelques étrangers, pour indiquer la communion des Églises entre elles; on y mentionnait les donateurs qui faisaient l'oblation.

2. On a cité un codex liturgique latin découvert par Mone (*Lateinische and Griechische Messen*, p. 22), qui porte cette prière : « Que les mérites glorieux de tes saints nous excusent, pour que nous ne venions pas en châtiment! que les âmes des bienheureux défunts qui jouissent de la béatitude nous secourent! que celles qui ont besoin de consolation soient absoutes par les prières de l'Église! » Mais rien ne prouve que ce texte soit antérieur au IV[e] siècle. On allègue que le codex porte des traces de l'époque des persécutions, parce qu'il y est dit : *Si quies adridat te colere, si temptatio ingruat non negare* (Si le calme règne, t'adorer; si l'épreuve sévit, ne pas te renier). Une formule semblable peut convenir à toutes les époques. Il y a dans tous les siècles des moments de calme et d'épreuve. N'y eut-il pas, au IV[e] siècle aussi, des moments difficiles dans la crise arienne, dans la lutte contre les Donatistes, pendant lesquels il y avait danger de renier Dieu ? Quand il serait prouvé que cette phrase est une allusion certaine aux persécutions subies du fait des païens seuls, il resterait encore à démontrer que le reste du codex est absolument du même temps. Ces sortes de documents n'ont pas été créés d'un seul jet; ils se forment par des adjonctions successives. Dans le sacramentaire gallican il ne serait pas difficile de trouver des appels semblables à Dieu et aux saints pour le rafraîchissement des morts; mais ce ne sont pas non plus des documents qu'on puisse faire remonter avec certitude ni en entier au III[e] siècle.

3. Voir *Liturgie clémentine* dans les *Constitutions apostoliques*, liv. VIII, ch. 41.









en toi[1] ». Toujours des images riantes, des espérances joyeuses et reposantes ; jamais les angoisses inspirées par la pensée des flammes d'un purgatoire. Enfin, dans le *Memento* des morts, c'est pour ceux qui *dorment* dans *le sommeil de la paix* que le prêtre prie encore aujourd'hui, demandant *un lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix*, tant les vieux formulaires sont conçus dans un esprit différent de la doctrine du purgatoire, qui leur est postérieure ! Le canon de la messe dit des morts : *Dormiunt in somno pacis... ipsis... quiescentibus in Christo* (Ils dorment dans le sommeil de paix... eux-mêmes... reposant en Christ).

Nous renvoyons aux chapitres LXXI et LXXII pour l'exposé du développement théologique que prirent les mêmes idées durant le IVe siècle, et au chapitre LXIII pour l'étude des formes que pouvait revêtir le culte aux cimetières.

CHAPITRE XXXIV

Moïse à la roche jaillissante.

Notre planche XXXIV est gravée 1° d'après une photographie prise au magnésium sur une fresque dans un ambulacre souterrain ; 2° d'après des copies de fresques, copies conservées au musée de Latran.

§. 1. Explication des fresques.

Fig. 1. Qui voudra bien considérer l'image du Moïse au rocher de la catacombe de Saint-Saturnin ne le placera pas à une époque antérieure à la fin du IIIe siècle. Le prophète y est chevelu et barbu ; sur le bas de son vêtement il porte un signe peu distinct, qui n'est pas précisément une croix grecque, mais qui est plus qu'une croix gammée. Notons que cette fresque se trouve au-dessus de l'image de deux dames romaines aux vêtements empourprés, à la chevelure en bandeaux. Cette coiffure rappelle le temps d'Alexandre Sévère, mais fut en usage, croyons-nous, longtemps encore après le milieu du IIIe siècle[2]. Ici, par exception, Moïse est seul, sans le voisinage de ces Israélites altérés que nous retrouverons dans les sculptures, et qui, par leur empressement à boire, pourraient symboliser la soif de l'âme pour les vérités éternelles, ou la joie de trouver les sources spirituelles après avoir traversé les déserts du paganisme, si plutôt ils n'exprimaient le rafraîchissement dans l'autre vie.

Fig. 2. Aux côtés d'un bon berger fort endommagé sont dessinées les figures, à demi mutilées elles-mêmes, de deux hommes qu'on devine buvant à la roche sacrée l'eau qui coule en abondance. Leurs mains sont tendues pour recevoir l'onde vivifiante. M. de Rossi les prend pour deux apôtres baptisant le troupeau. M. Northcote, renchérissant sur cette conception, s'est avisé de les nommer Pierre et Paul. Pourquoi supposer qu'ils fassent jaillir l'eau eux-mêmes, par suite du pouvoir de la verge miraculeuse, qu'on ne voit pas entre leurs mains ? Il n'y a là qu'une hypothèse contraire aux attitudes de ces deux personnages et aux vraisemblances fondées sur les rapprochements analogues. Sans doute, aux pieds des apôtres prétendus, il y a des fidèles allégorisés par des brebis. Ces brebis, on a raison de le remarquer, indiquent par

1. Muratori, *Liturgia romana*, p. 749. Cette liturgie parle de ceux qui reposent *dans les basiliques* et dans le pourtour de l'église. Ce n'était pas le fait au IIIe siècle.

2. Voir la planche XLVI.

leurs poses le plus ou moins d'empressement des chrétiens à s'abreuver aux sources de la vie; mais combien d'autres fois l'Israël de Dieu est représenté accourant pour se désaltérer au rocher miraculeux, avec l'empressement que montrent ces deux hommes, sans qu'on fasse de pareilles distinctions! Ici, hommes ou brebis, tout le monde a également soif du rafraîchissement céleste. L'acte par lequel les uns baptiseraient les autres n'est vraiment pas visible. Les deux personnages peuvent fort bien être de simples fidèles qui boivent pour leur propre compte. L'appel des brebis par les conducteurs d'âmes aurait certes un sens tout évangélique. Si Jésus en prend une sur ses épaules, pourquoi ses disciples, des prêtres, n'auraient-ils pas soin du troupeau? C'était une charge à eux nettement assignée, en tout temps et surtout à l'époque où notre fresque a dû être faite. Dans le langage symbolique usité alors, Cyprien disait que « pour devenir brebis du Seigneur il faut être baptisé dans l'eau unique qui, dans l'Église sainte, fait qu'on devient ses brebis ». Mais n'est-ce pas beaucoup presser le sens d'une fresque mutilée et imparfaite que de lui faire dire tant de choses? Du moins il ne faudrait pas affirmer ces interprétations comme paroles d'Évangile. M. de Richemond, outre le baptême, voit encore ici la pénitence!

Fig. 3. Si nous passons à la troisième fresque, nous voyons à gauche un Moïse jeune encore, imberbe. Il a un pied levé, l'appuyant sur une pierre, et se baisse pour se déchausser. En même temps il regarde une main qui semble sortir des nuages ou d'une flamme. C'est le prophète devant le buisson ardent, aux premiers jours de sa vocation. Un peu plus loin, un personnage barbu, à la longue chevelure, tient une verge et en frappe un rocher. L'eau jaillit, et un jeune homme s'élance pour en recueillir quelques gouttes dans ses mains tendues. A nos yeux, les deux personnages principaux ne sont qu'un seul et même prophète, mais à deux âges différents de sa vie. Au début de sa carrière, il se préparait à recevoir les révélations de Dieu; quand il est revêtu du pouvoir miraculeux, il est devenu le chef auguste du peuple d'Israël. Le temps, l'expérience et la consécration divine lui ont donné cette gravité d'attitude que représente notre fresque. L'enchaînement historique des faits et la vérité même exigeaient que l'artiste peignît Moïse sous des traits plus graves et avec une physionomie plus âgée, aux rudes temps du voyage dans le désert, qu'aux premières apparitions dont il fut privilégié. Les interprètes ont pourtant voulu faire de ces deux figures deux personnages différents. La foi catholique prédispose à admettre que, dès le IIIe siècle (si tant est que cette figure soit de ce temps), saint Pierre fut investi par les artistes des attributs de Moïse et qu'il désaltéra les âmes. Y a-t-il là autre chose qu'une hypothèse toute gratuite? Il ne suffit pas d'avoir trouvé une interprétation qui rappelle les confins du Ve siècle pour être en droit de la transporter au IIIe [1].

Au reste, le style un peu lourd des décorations, la façon des vêtements, les ornements en bandes ou en rond (*clavi* et *calliculæ* [2]) dont ils sont enjolivés, et le signe I qui est au bas de la robe du prophète, nous autorisent à considérer cette fresque comme assez tardive. Le cubiculum dont elle est tirée est de la crypte de saint Eusèbe; les décorations de la voûte de son grand *arcosolium* sont multicolores; ses peintures sont de style dur, à personnages agrandis. Tout cela donne à penser qu'il date de la fin du IIIe siècle, ou plutôt du commencement du IVe. Telle semble être aussi l'impression de M. de Rossi [3].

Cette appréciation peut s'accorder avec les remaniements qu'a subis ce *cubiculum*. A une

---

1. Ce qui est tout à fait abusif, c'est de prétendre, comme le cardinal Wisemann, que le personnage qui frappe la roche porte écrit au-dessus de sa tête le nom de Petrus. La seule présomption en faveur de l'application du nom de Pierre à Moïse vers le milieu du IVe siècle, et avant les sculptures que nous étudierons chapitre LXXX, est la ressemblance que M. de Rossi a cru deviner avec le type de Pierre dans une fresque du cimetière de Sainte-Sotère, qu'il a publiée dans sa *Roma sotterranea* (t. III, pl. XIII).

2. Visibles dans l'original.

3. *Roma sotterranea*, t. III, p. 73.

époque tardive, à la seconde moitié du IVe siècle, ou peut-être au Ve, on y opéra des change ments. Alors, en effet, une recrudescence de zèle pour les inhumations souterraines fit tailler la fresque de notre figure 2 et mutiler un bon berger pour introduire derrière un *loculus* d'enfant. Quelque personnage vénéré avait peut-être été inhumé au-dessous, et l'on voulait reposer auprès de sa tombe. Comme nous l'avons vu ailleurs, les dévots brisèrent sans scrupule une image : celle du pasteur des âmes. C'est donc qu'on ne faisait pas de celle-ci un si grand cas que la piété moderne le voudrait supposer; c'est donc aussi qu'on ne considérait pas ces décorations comme des images saintes.

Fig. 4. Auprès de cette figure endommagée est une autre scène qu'on devine avoir représenté le Christ multipliant les pains et les poissons entre deux apôtres; le centre de cette fresque a été aussi défoncé pour tailler une niche dans le mur. Là, sans doute, on déposait les lampes d'éclairage, peut-être même les vases nécessaires aux cérémonies religieuses qu'on a pu célébrer dans ce *cubiculum* au IVe ou au Ve siècle, car nous devinons l'intention de transformer ce caveau en chapelle : les angles ont été taillés en creux pour recevoir des colonnes aujourd'hui disparues et qui coupaient les primitives décorations. Évidemment on a voulu donner au *cubiculum* une apparence religieuse.

Que les peintures de ce genre doivent être prises dans un sens symbolique autant et plus que dans un sens historique, c'est ce qui nous paraît évident. Leur répétition est trop fréquente, trop anciennement reliée aux représentations du baptême, trop clairement rattachée plus tard à la fonction apostolique qui consiste à désaltérer les âmes, pour que nous hésitions à dire : Les chrétiens du IIIe siècle, et probablement déjà ceux du IIe, ont fait du prodige accompli par le prophète au désert un type du prodige moral qui s'accomplit en chaque fidèle quand la grâce jaillit, sous l'action de la miséricorde divine, pour rafraîchir éternellement.

Nous avons déjà trouvé le Moïse frappant le rocher, dès le commencement du IIIe siècle, dans plusieurs *cubicula* de la crypte de Calliste, dont un porte la désignation de *salle des sacrements*[1]; nous l'avons même vu répété deux fois dans la belle chambre grecque du cimetière de Priscille, soit sur des remaniements du IIIe siècle, soit sur les peintures primitives de ce remarquable *cubiculum,* et en un style pur qu'il est difficile de supposer plus tardif que le IIe siècle[2]. C'est fort loin dans l'histoire qu'il faut faire remonter cette représentation symbolique. Tous les rapports de l'Ancien au Nouveau Testament s'y trouvaient probablement impliqués, dans la pensée des chrétiens d'alors. Ils se rappelaient qu'Ésaïe avait le premier rapproché le miracle opéré par Moïse des merveilles de la nouvelle économie, quand il avait dit : « Alors les yeux des aveugles seront ouverts, les oreilles des sourds seront débouchées; alors le boiteux sautera comme un cerf, et la langue des morts chantera en triomphe : car les eaux sortiront du désert, et les torrents du lieu solitaire[3]. » Ils se souvenaient de cette déclaration de Jésus : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, selon ce que dit l'Écriture, des sources d'eau découleront de lui[4]. » Comment auraient-ils oublié que saint Paul, parlant des Israélites du désert, avait dit : « Ils ont tous bu du même breuvage spirituel, car ils buvaient de l'eau de la pierre spirituelle qui les suivait, et la pierre était Christ »? Dans ces lignes est toute l'explication de notre fresque. Christ, source d'eau vive et s'offrant lui-même aux âmes des baptisés, voilà celui qu'alors on cherchait dans l'histoire biblique, en s'attachant

1. Voir chapitre XXIV, p. 129.
2. Voir chapitre XIII, p. 75.
3. Ésaïe, XXXV, 5, 6.
4. Jean, VII, 37 a 39. — Ésaïe, LVIII, 11. — I *Cor.*, X, 4.

à la prophétie réalisée. C'était mêler la tradition écrite au symbolisme. Des chrétiens profondément pénétrés du sens des Écritures pouvaient seuls interpréter le sujet de ces peintures.

§ 2. Des lettres sur les vêtements.

Nous avons remarqué sur les fresques représentant Moïse tantôt le signe indistinct ╳, tantôt la lettre I, ailleurs la lettre H, placée verticalement ou inclinée; nous lirons l'Y sur la robe du Christ[1]. D'autres fois, c'est un L, ou le T, ou le Γ grec. Ces trois dernières lettres, ainsi que le signe ╳, ont été considérés comme dissimulation de la croix.

Cette interprétation est aussi difficile à nier qu'à affirmer avec certitude quand il s'agit d'ornements sur les habits, puisque l'on n'a pas su encore déchiffrer le sens des lettres ainsi employées. M. Le Blant ayant remarqué que dans les inscriptions de Vérone et de Brescia le T affecte la forme I, devrait-on en conclure que l'I, comme le T, est une dissimulation de la croix? Les deux lettres I et H sont les deux premières du nom de Jésus[2]. On s'est donc demandé si ces signes n'indiqueraient pas la prééminence d'un personnage dans une scène; mais il se trouve que la plupart du temps tous les personnages en sont parés. Le Christ n'est pas à cet égard distingué des autres. De simples fidèles portent des lettres sur leurs tuniques, leurs palliums, leurs chlamydes, tout aussi bien que les apôtres ou les prophètes. On ne peut donc tirer aucune induction fondée de ces marques; elles ne distinguent pas le riche du pauvre, ni les gens haut placés du vulgaire, de la plèbe. Il serait oiseux de chercher dans ce signe un moyen de distinguer le Moïse type du chrétien du Moïse historique. Dans la fresque aux trois figures, on a supposé que si le Moïse au rocher le porte seul, c'est parce qu'il est dans l'accomplissement d'un acte grave qui lui donne une sorte de priorité sur les autres. Sans doute, à cet âge de sa vie, il était revêtu d'une dignité plus grande que précédemment, lorsqu'il se déchaussait devant le buisson ardent; mais rien ne prouve que l'artiste ait voulu indiquer ce fait.

Cet usage de mettre des lettres sur les vêtements a dû naître quand la simplicité disparut des costumes chez les chrétiens. En effet, le signe ╳ du Moïse à la roche se trouve au-dessus des orantes de Saint-Saturnin[3], si richement parées de bandes de pourpre en découpures palmées. Ailleurs les lettres concordent avec les bandes sur les vêtements. Quelle est la date où cet usage a commencé à s'introduire? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Vers la seconde moitié du IIIe siècle tout au plus. Le P. Garrucci cite Apulée, qui parle de « bordures avec lettres en or, rameaux d'arbres, barres, etc.[4] ». Mais les lettres isolées ou les marques proprement dites sont mentionnées seulement par Boëce, qui parle de (π ou Γ?) et de θ sur les habits des philosophes (pour indiquer la γενεσις et la θανατος, la naissance et la mort?). Il en signale aussi sur des vêtements de femme, et nullement sur ceux d'apôtres ou de saints[5]. Ésichius dit que le pallium philosophique portait des signes semblables à des lettres. Laurent Lidus écrit que les habits de festin des empereurs en étaient aussi enrichis, mais que les simples citoyens les imitaient sur leurs chlamydes, remplaçant l'or et les pierres précieuses qui les formaient chez les princes par des matériaux moins riches.

Cet usage se conserva très-tard; on en trouve la preuve sur le Virgile du Vatican et dans certaines mosaïques, depuis le Ve siècle jusqu'au VIIIe ou IXe. En tout cas, cette distinction est

1. Voir planche XXXVII. Il nous semblerait puéril de chercher, avec saint Jérôme (19e épître à Léta), dans la lettre Y, le symbole pythagoricien de la bifurcation des deux routes entre le vice et la vertu.

2. IHCOYC, en grec.

3. Voir planche XLVI.

4. *Lacinias auro litteratas ramis arborum postibusque suffixas.*

5. *Hagioglypta Macarii*, p. 27.

le contraire d'un signe d'ancienneté. Quelques-uns ont voulu y voir simplement une marque de fabrique des étoffes. Bottari note qu'on marquait les draps d'un Γ; il ajoute qu'on indiquait aussi de la sorte les personnes par la première lettre de leur nom. Il faut, du reste, bien distinguer ces signes des ornements d'autre forme qui se mettaient souvent sur les habits, par exemple des rondelles de pourpre appelées *calliculæ,* et qui n'avaient aucune signification religieuse, mais dénotaient simplement un sacrifice au goût d'un temps de décadence. A la planche XXXVII, on pourra voir le T non-seulement sur le bas de la robe des personnages, mais même sur les parois des caveaux, tant l'ingénieux esprit du temps cherchait à voiler sa propre pensée.

§ 3. Du vêtement.

C'est ici le lieu d'ajouter quelques mots sur les vêtements en usage et leur ressemblance avec quelques habits pontificaux actuellement employés. L'examen des costumes prouve que les chrétiens ne s'habillaient pas autrement que leurs contemporains, sauf qu'ils y mettaient un peu plus de simplicité; ils n'aimaient pas à se singulariser. Mais certains des habillements du IVe et surtout du Ve siècle se sont perpétués dans l'Église à l'usage du clergé. C'est ce qui a donné le change à quelques commentateurs abusés, qui ont cru voir des vêtements pontificaux sur les épaules des apôtres représentés en ces temps. Jean le diacre, dans sa *Vie de saint Grégoire,* dit que Silvie, la mère de celui-ci, portait une tunique de dessous à deux étages, ressemblant à une *planeta* surmontée de la *dalmatique*. On apprend d'Isidore que la dalmatique était blanche, bordée de bandes écarlates. On appelait ces robes *segmentatæ,* c'est-à-dire formant des étages. C'est de ce point de départ que sont venus les vêtements pontificaux : la *planeta*, le pallium ou bande autour des épaules, la tunique intérieure, etc.; mais, qu'on le remarque, ces habits étaient portés dans le principe par toutes les classes, par les deux sexes. D'après les exemples conservés aux catacombes, on reconnaît qu'hommes et femmes se servaient de la dalmatique comme de vêtement de dessus. Le Térence du Vatican habille les comédiens mêmes de cette façon.

La dalmatique, dit Bottari, fut d'abord un habit profane. Le vêtement des prêtres et des évêques, aux premiers temps, n'était pas différent de celui des laïques. Grégoire de Nazianze nous apprend [1] que c'était simplement le vêtement *commun*. Saint Cyprien parle de dalmatique, de tunique de lin, de *lacerna,* de *birrus,* etc. On croit que c'est saint Silvère qui a donné à la dalmatique un caractère officiel pour les usages sacrés (vers 536).

Ceux qui seraient tentés de prendre le vêtement à bandes de pourpre pour un habit plus spécialement sacerdotal ou ecclésiastique; ceux qui y voient, par exemple, la longue robe ou *stola* dont les évêques auraient revêtu les diaconesses, dans une sorte de consécration à elles donnée aux premiers siècles de l'Église, n'ont qu'à remarquer comment ils sont indifféremment portés par les deux sexes et par tous les âges. D'Agincourt [2] cite une Bellicia, vierge de dix-huit ans, ainsi vêtue. Elle n'était pas une diaconesse, les diaconesses devant être veuves et d'un âge mûr.

Quant aux étoffes employées, saint Jérôme en signale de luxueuses; mais c'est pour s'insurger contre l'élégante recherche des prêtres romains [3] autant que contre la malpropreté affectée de certains moines qui couraient déjà les rues de Rome.

1. *Orat.*, XIX.
2. *Histoire de l'art*, t. II, p. 45.
3. *Ép.* 18 et 19.

CHAPITRE XXXV

L'Arche de Noé.

Notre planche XXXV est la reproduction par l'héliogravure d'une gravure de Bosio, page 243

§ 1. Description.

Nous avons cru entrevoir l'arche dans l'ambulacre de Domitille dès le IIe siècle[1]; la voici plus nettement indiquée, vers le milieu du IIIe, sur le plafond d'un *cubiculum* du même cimetière. Cette fresque, fort endommagée aujourd'hui, fut heureusement dessinée par Bosio en un temps ou elle était encore intacte. Il y a une distance marquée entre ces deux exemples. Depuis le second siècle, le thème noétique s'est enrichi : cette arche est devenue plus nettement l'Église[2]; elle flotte sur une mer qui est le monde; celui qui y a pris place, ce n'est pas tant Noé qu'un chrétien. Il a trois doigts levés comme un orateur, mais sa main gauche indique la prière; il exprime son attente en Dieu. Ce chrétien a-t-il des ailes, ou bien est-ce la voile enflée de la barque qui produit cette étrange apparence? La dernière interprétation est la seule vraisemblable. Ailleurs, c'est le couvercle relevé de l'arche qui est visible derrière le personnage. Nous avons pu étudier exactement la même image dans un *arcosolium* assez tardif du cimetière de Sainte-Agnès, au milieu d'un encadrement de lignes intentionnellement croisées. Dans les deux cas, la colombe figurait l'Esprit de Dieu qui apporte le rameau de paix au navigateur. Celui-ci, comme tous ceux qui meurent au Seigneur, arrive au port poussé par les vents favorables et s'y repose de ses travaux. Entrée par le baptême dans le royaume de Dieu, l'âme reçoit la paix par le don de l'Esprit. Cet Esprit doit nous accompagner jusque dans la vie future, et la même barque du salut où nous sommes réfugiés nous conduira dans l'éternité sainte. Ainsi s'explique la persistance de la colombe et de son rameau dans l'iconographie chrétienne. C'est l'Esprit qui pacifie et qui introduit aux cieux. L'arche n'exprimait-elle pas aussi une des alliances contractées entre Dieu et son peuple? Dès lors, y être embarqué, c'était être dans l'alliance du Seigneur, en voie de salut par conséquent.

La naïveté de cette composition ne laisse pas que de surprendre au premier abord; mais, si l'arche est toujours figurée si petite, ne serait-ce pas que précisément le compositeur tenait moins à exprimer le fait historique qu'à le transformer en symbole? Avec le défaut de sens critique qui caractérisait son siècle, Chrysostôme prétendait que les débris de l'arche existaient encore sur le mont Ararat. Évidemment les artistes chrétiens n'étaient pas allés y prendre mesure. Le P. Garrucci voudrait voir dans cette boîte le modèle de la chaire chrétienne; mais à cette époque la chaire était tout au plus une *cathedra* et n'avait pas cette forme. Ce n'est que plus tard que fut introduit dans la basilique l'ambon, qui a quelque ressemblance avec l'arche de nos peintures. En fait de symboles, en voici un qui ne manque pas de vraisemblance, puisqu'il est emprunté à la Bible : c'est le rapport entre le déluge et le baptême; les eaux engloutissent, mais le chrétien peut en sortir guéri. Il y a donc aussi un rapport entre l'arche et ce sacrement : elle est comme une sorte de cercueil dont on sort, comme Noé, après avoir subi la purification. *Arca* veut dire à la fois, en latin, arche et urne allongée en forme de bière. Le

1. Voir notre chapitre XII, p. 64. — 2. Tert., *De Idol.*, 24. *Quod in arca non fuit in ecclesia non sit.*

L'ARCHE DE NOE

pécheur a mérité la mort : aussi est-il plongé dans le tombeau, comme Noé a été enfermé dans l'arche. Celle-ci était ensevelie entre les *eaux d'en bas* et les *eaux d'en haut*. Les cataractes des cieux étaient ouvertes sur elle comme elles le sont sur le baptisé; mais c'est parce qu'elles viennent des cieux qu'au lieu de faire mourir, ces eaux lavent et sauvent. On devine par ces quelques traits le parti que le symbolisme du IIIe siècle pouvait tirer de telles comparaisons. Elles sont tellement en dehors de nos façons de penser que notre sens moderne a peine à s'en accommoder; mais il n'en faut pas moins constater toutes ces manières de concevoir la pensée religieuse, et en particulier celle-ci, qui nous explique la fréquence des représentations noétiques : « A l'arche répond, comme à une figure, le baptême qui nous sauve, avait dit saint Pierre[1], non point celui par lequel les ordures de la chair sont nettoyées, mais la promesse faite à Dieu d'une conscience pure. » A propos des cataractes des cieux, nous trouverons bientôt[2] une cascade tombant d'en haut pour former les eaux du Jourdain, auxquelles puisera le baptiste pour administrer le sacrement. Toujours, comme on le voit, un rapprochement entre le déluge et le baptême.

La colombe qui accompagne constamment l'arche, comme messagère de la paix divine, est une conception toute biblique, mais qui est trop naturelle pour qu'il ne se soit pas trouvé dans l'iconographie païenne quelques représentations ressemblantes. Ainsi, nous ne nous étonnons pas que les médailles d'Apamée, en Phrygie, aient porté une colombe perchée sur un couvercle, avec une branche d'olivier au bec. Les deux faits pouvaient n'avoir aucune source commune ni aucun rapport l'un avec l'autre, mais il n'est pas absolument impossible qu'une vague tradition orientale ait perpétué dans le monde païen le souvenir de l'événement sur lequel est fondé le récit biblique.

Revenons à notre *cubiculum*. L'ornementation du pourtour de son plafond ne manque ni de grâce ni d'élégance. Dans les encadrements formés par ces décors, un personnage nu tient un poisson à la main (fig. 2). Est-ce bien le jeune Tobie, comme le crut Bosio, ou plutôt ne serait-ce pas quelque pêcheur d'âmes qui a retiré un homme de cette mer orageuse sur laquelle flotte l'arche? Il est nu, comme il convient à ceux qui se livrent à la pêche[3]. Si c'est de Tobie qu'il s'agit, rappelons-nous que dans le siècle suivant saint Augustin comparait encore son poisson miraculeux à l'ἰχθύς sauveur qui éclaire le monde, comme le foie du poisson de Tobie avait guéri les yeux malades. Voici Jonas (fig. 3 et 5). Le prophète, que la gravure de Bosio reproduit trop barbu, est couché tout épuisé sous les rayons d'un soleil ardent qui apparaît au ciel sous les traits d'une face humaine. C'est ainsi que dans une lampe du IIIe siècle sont représentés les astres sous des faces d'homme et de femme[4]. Un peu plus loin, le prophète se repose abrité sous son *calebassier*, d'où pendent déjà d'énormes fruits; mais il semble se plaindre encore du mal de tête. Il est nu, comme toujours, n'ayant aucune force en lui-même et tirant tout du secours de Dieu[5]. Combien sont plus heureuses les âmes qui nous apparaissent dans les coins du tableau, s'approchant des arbres du paradis! Celles-là du moins ont terminé la lutte de la vie. Plus loin (fig. 4), voici Job, dans la même attitude où nous le montrera le sarcophage de Junius Bassus[6], c'est-à-dire assis sur un tas de cendres. Cette figure parle de relèvement après les épreuves, de retour à une vie nouvelle.

Dans les catacombes, le personnage de Job a été interprété dans le sens des espérances en

1. Ire *Ép.*, III, 20, 21.
2. Planche LXVII.
3. Voir planche LV.
4. Voir planche XXVIII, n° 3.
5. I *Cor.*, IV, 11. — *Apoc.*, III, 17.
6. Voir planche LIX.

la résurrection plutôt que considéré comme type des vicissitudes humaines. En effet, plusieurs Pères, tels que Clément Romain, saint Ambroise, saint Cyrille, saint Jérôme, saint Grégoire de Tours, en divers temps, ont pris Job comme un type de patriarche croyant en la résurrection. Une traduction trop dogmatique du chapitre XIX (v. 25-28 de son livre) les induisait en exagération, sinon en erreur. La version des Septante en grec, et celle de saint Jérôme en latin, se prêtaient également à cette conception. Celle-ci porte : *Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum; quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt, et non alius. Reposita est hæc spes mea in sinu meo.* C'est là une traduction fautive du texte hébreu, que les versions protestantes rendent ainsi : « Je sais que mon Rédempteur est vivant et qu'il demeurera le dernier sur la terre; et lorsque, après ma peau, ceci aura été rongé, je verrai Dieu dans ma chair; je le verrai moi-même, et mes yeux le verront, et non un autre. Mes reins se consument dans mon sein. » M. Renan fournit quelques variantes : « Je le sais, mon vengeur existe, et il apparaîtra enfin sur la terre. Quand cette peau sera tombée en lambeaux, privé de ma chair, je verrai Dieu; je le verrai moi-même, mes yeux le contempleront, et non ceux d'un autre. » Enfin, un hébraïsant compétent, M. Bruston[1], fournit l'interprétation suivante : « Mais moi, je le sais, mon vengeur est vivant, et il se lèvera le dernier sur la poussière; et, après que ceci (mes plaies?) aura abattu ma peau, privé de ma chair, je contemplerai Dieu, que je contemplerai pour moi et que mes yeux verront, non ceux d'un autre. Mes reins se sont consumés (de désir) dans mon sein. » Ces deux dernières interprétations n'impliquent pas forcément autre chose que la croyance en l'immortalité de l'âme. Ainsi, le texte hébreu laisse quelque vague sur la foi de Job en la résurrection : aussi d'autres Pères ne lui attribuaient-ils pas cette croyance. Saint Chrysostome était du nombre de ces derniers. « Ce juste, dit-il, ne savait rien de la résurrection, ignorance qui le torturait plus cruellement que ses plaies. » C'est cette incertitude qui explique la rareté des représentations de Job. M. E. Le Blant a fait remarquer avec raison que, par comparaison à d'autres sujets fréquemment et uniformément répétés, celui-ci n'est reproduit que dans un petit nombre d'exemplaires. C'est que l'interprétation n'en eût pas été comprise de tous[2]. Au reste, l'allusion aux tribulations de la vie n'est pas improbable, puisque les liturgies de prières pour les moribonds disaient : « Délivre, Seigneur, son âme, comme tu as délivré Job de ses souffrances. » Les mêmes prières disaient aussi : « Délivre, Seigneur, son âme, comme tu as délivré Noé du déluge[3]. »

En résumé, ce plafond exprime plutôt le combat de l'Église militante, tandis que son pendant, celui où est peint Orphée, exprime les divines harmonies de la grâce qui dompte les passions, abreuve les âmes et ressuscite les morts.

§ 2. De la croyance à la fin du monde.

Nous venons de voir le chrétien ballotté sur les flots de la vie comme Noé dans son arche; nous avons rencontré aussi Job dans ses tribulations et Jonas dans ses épreuves. Ces figures bibliques correspondent bien à l'état d'âme des fidèles de ces temps agités. Ils ne pouvaient échapper au désespoir que par la confiance aux promesses de Dieu, en la délivrance

1. Voir son *Discours sur l'immortalité de l'âme* chez les Hébreux, dans la *Revue théologique* de Montauban, 1879, p. 24 et 25.

2. Voir dans la *Revue archéologique*, publiée chez Didier (1860), l'excellent article de M. Le Blant sur une *Représentation inédite de Job*.

3. Voir M. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, introduction, p. XXXI et XXXII.

après la tempête, en la vie éternelle. En général, les chrétiens de la période des persécutions ne s'installaient pas définitivement en ce monde; ils ne croyaient qu'au provisoire. Les mauvais traitements qu'ils subissaient les entretenaient dans la foi en la fin prochaine des choses d'ici-bas. L'attente d'une réalisation presque immédiate des prophéties du Christ sur un cataclysme à venir a persisté fort tard dans l'Église; elle ne s'est guère éteinte qu'avec la persécution. Cette préoccupation empêcha dans une certaine mesure, en plus d'un lieu, le complément de la cité de Dieu en ce monde. Était-on jamais sûr du lendemain? La persécution créait un malaise qui faisait douter qu'on pût être jamais ici-bas dans l'état normal; elle faisait craindre qu'on ne pût y rentrer, à moins de ce miracle qui s'appelait le retour du Christ et son règne de mille ans. L'attente de ce règne ne cessa de se répandre chez beaucoup d'esprits que lorsque, le christianisme ayant triomphé du paganisme, on commença à se rendre compte de la possibilité d'établir un règne de Christ dans les conditions naturelles de la vie sociale. Alors seulement on ne s'attendit plus à voir arriver la fin de toutes choses. Jusque-là les Pères les plus sérieux cherchaient des signes des temps pour étayer leur espérance, et en trouvaient parfois d'assez bizarres, témoin saint Cyprien dans son traité *Contre Démétrius* : « Le monde est sur son déclin; il est bien loin d'avoir la même force et la même vigueur qu'autrefois... Il suffit de prêter l'oreille à la voix du monde lui-même, qui accuse sa décrépitude et qui, par un dépérissement successif, nous annonce sa prochaine destruction. L'hiver ne nous donne plus ces pluies abondantes qui fécondent les semences; l'été n'a plus les vives ardeurs qui mûrissaient les fruits; le printemps a perdu sa douce température, et l'automne ses bénignes influences; partout la nature épuisée devient avare de ses dons. Tout dégénère : la milice dans les camps, l'intégrité parmi les juges, la bonne foi dans l'amitié, l'habileté dans les arts, la gravité dans les mœurs. Croyez-vous que l'on puisse être, sur le retour de l'âge et sous les glaces de la vieillesse, ce que l'on fut dans la première séve de la jeunesse? etc. » Ainsi, la décadence de l'empire romain, autant que l'ignorance des lois de la nature et l'attente d'espérances religieuses, contribuait à entretenir les chrétiens du IIIe siècle dans la pensée d'un anéantissement prochain de ce monde « vieilli et idolâtre ». L'obstination des masses dans l'incrédulité persuadait aux fidèles que l'événement était inévitable.

Nous ne voyons pas que les Pères rattachassent forcément le règne futur du Christ, après son retour, au rétablissement des Juifs, car Origène dit de ceux-ci : « Je ne crains pas d'affirmer que jamais ils ne seront rétablis, puisqu'ils ont commis le plus affreux de tous les attentats, conspirant contre le Sauveur du monde dans une ville où ils célébraient des sacrifices et des solennités qui étaient autant de symboles du mystère de Jésus[1]. »

1. Voir Origène, *Contre Celse*, l. IV.

CHAPITRE XXXVI

Orphée.

Notre planche XXXVI est gravée 1° d'après un dessin de fresque emprunté à la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. II, tav. 18; 2° d'après des gravures de Bosio, p. 255 et 239.

§ 1. Explication de la figure et du mythe d'Orphée.

Fig. 1. M. de Rossi place dans la première *area* du cimetière de Calliste, c'est-à-dire au dernier tiers du IIe siècle, sous Marc-Aurèle ou Commode, la figure d'Orphée qu'il a trouvée au plafond d'un *cubiculum* dont les décorations sont classiques. Il semble donc que d'assez bonne heure le mythe du héros Thrace ait été utilisé par les chrétiens. Notons pourtant qu'ils évitèrent d'indiquer la descente d'Orphée aux enfers. Nous le verrons bientôt siégeant victorieux au milieu des bêtes féroces, comme dans les peintures et les sculptures païennes[1]; mais, au cimetière de Calliste, Orphée est simplement entre deux brebis, détail qui indique d'autant mieux qu'on l'a intentionnellement substitué au bon berger. On trouve un exemple semblable sur une sculpture chrétienne d'Ostie; mais ces cas sont rares : on les constate sur les lampes dont l'origine chrétienne n'est pas prouvée. Le fait est que ce sujet fut multiplié dans l'art païen au IIIe siècle, et que quelques essais à peine ont été faits pour le christianiser.

Fig. 2. A la page 255 de Bosio est représentée sous un *arcosolium* profond, absidal, très-rude de style, une peinture empâtée, assez tardive, si nous en jugeons par les faibles restes que les dévastateurs en ont laissés. Ce monument du cimetière de Nérée et Achillée laisse deviner un Orphée, lyre en main comme un Apollon, entouré d'animaux de toute sorte, depuis le lion féroce dompté par son talent musical jusqu'au chameau d'Orient.

Fig. 3. Bosio a dessiné en six ou sept tables un double *cubiculum* de l'étage inférieur de la catacombe de Nérée et Achillée. Le P. Garrucci vient de les reproduire dans sa *Storia dell' arte*. Parmi ces planches, on remarquait un plafond, l'un des plus complets que nous connaissions; il se trouvait tout à côté de celui de notre planche XXXV. Au centre était la figure d'un Orphée que nous allons décrire, et qui est maintenant complétement détruite.

Le héros de Thrace, coiffé du bonnet phrygien, comme tous les Orientaux, assis sur une roche et vêtu d'une courte tunique, touche de la lyre. Tous les animaux, même les plus féroces, sont attirés par cette suave harmonie. Le paon accourt sur les branches des arbres voisins, et le serpent se glisse pour se faire charmer; il n'est pas jusqu'aux plus petits animaux qui ne subissent l'influence de la musique. A cèt étrange type du Christ les artistes ont fait un cortége de personnages sacrés. Il occupe le centre du plafond, et tout autour se dessinent Moïse au rocher, Daniel entre les lions, David maniant sa fronde, images de la foi triomphante, et disant avec saint Paul : « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort. » L'ennemi, c'est la mort, dont Jésus triomphe en ressuscitant Lazare. Daniel lui-même a été considéré comme un type du chrétien traversant la fosse et restant victorieux dans cette lutte. Daniel est nu, pour indiquer le dénuement naturel de l'homme devant le danger et le besoin d'un secours d'en haut.

1. M. Gaston Boissier, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (1er oct. 1878), à propos d'une fresque de Pompéi, qui représente Orphée serein, pénétré de ses chants, entouré d'animaux de toute sorte, vêtu d'une chlamyde, assis entre des rochers et un ruisseau..., signale une ressemblance entre ce type et celui des catacombes.



ORPHÉE

Ve A. MOREL et Cie Éditeurs

Quoi de plus gracieux que ces multiples tableaux entrecoupés de paysages ébauchés, où les animaux domestiques se reposent à l'ombre de verts ombrages? Quelques-uns y ont vu les quatre saisons; Macarius y croyait reconnaître la vache rousse et sans tache qui devait être immolée en signe du sacrifice futur[1]. Ce qui paraîtrait confirmer cette supposition, c'est que dans un de ces petits paysages un bouc (émissaire?) s'est substitué à la vache. Mais jamais aucun sacrifice allant jusqu'à l'effusion du sang n'est représenté dans les catacombes.

On sait que l'empereur Alexandre Sévère, dans son *lararium,* avait fait entrer l'image de Jésus et celle d'Orphée. Est-ce ce rapprochement qui aurait donné aux peintres l'idée d'assimiler le type chrétien au type profane? Ce doute a été l'objet de longues et oiseuses discussions sur les origines de l'art chrétien. Le fait est que le mythe d'Orphée, ne se rattachant pas au paganisme idolâtre d'une façon directe, n'inspirait pas de répugnance aux croyants. L'idée qu'il exprime est gracieuse et sympathique; facilement on pouvait lui donner une portée morale que la plupart des autres mythes ne comportaient pas. N'oublions pas non plus que les tendances syncrétiques du IIIe siècle prédisposaient les esprits à des emprunts à l'Orient. Les Pères alexandrins surtout étaient enclins à chercher dans le monde antique ce qui, de près ou de loin, pouvait concorder avec les notions chrétiennes; et leur esprit subtil savait à merveille créer des analogies là où il n'y en avait pas toujours. Il faut lire dans Bosio sa curieuse dissertation relative à Orphée[2]. Peu s'en faut que le héros thrace ne soit, aux yeux de l'archéologue, l'aïeul et l'inspirateur de Moïse. L'introducteur de trois cent soixante divinités nouvelles dans la Grèce devint, en vertu de quelques vers sibyllins qu'on lui attribuait, le créateur du monothéisme dans l'idée de quelques théologiens, tels que Justin Martyr et Clément d'Alexandrie. De sa lyre ils tirèrent l'inspiration la plus mystérieuse. Théodoret le faisait aller en Égypte pour y prophétiser les divines harmonies de Dieu; saint Augustin lui-même n'était pas loin de croire que « les sibylles, Orphée, Hermès et je ne sais quels poëtes théologiens ou sages philosophes gentils, avaient prédit quelque chose sur le fils de Dieu, sur Dieu son Père ».

Il est certain que les écrits apocryphes des sibylles récemment fabriqués au profit du paganisme expirant, puis remaniés dans l'intérêt de la religion nouvelle par une fraude pieuse trop commune à cette époque, admis enfin des plus consciencieux théologiens, par défaut d'esprit de critique, devinrent un arsenal utilisé par les deux religions en guerre et aussi aveuglément exploité par l'une que par l'autre. Et ce préjugé s'est perpétué jusqu'à nos jours. Constantin, dans ses discours, citait des vers sibyllins; l'Église érigea sur l'*Ara Cœli,* au Capitole, un monument à la sibylle révélatrice des mystères du christianisme à l'empereur Auguste! Les artistes de la Renaissance entremêlèrent le mythe des prophétesses du paganisme aux prophètes bibliques. Les apologistes catholiques jusqu'à nos temps ont invoqué les mêmes sources suspectes.

Or les vers sibyllins avaient parlé d'Orphée; aussi peu s'en faut que les théologiens des premiers siècles, et Bosio après eux, n'aient imaginé des conformités entre la croix de Christ et la lyre du poëte, entre les attractions de l'un et le salut qui vient de l'autre. Dans le langage figuré d'Origène et des écrivains alexandrins, il n'est pas difficile de trouver des analogies entre les dompteurs de bêtes féroces et celui qui si bien dompte les hommes. La vision de saint Pierre, qui voyait entrer dans l'Église même les bêtes impures, n'était-elle pas faite pour être rapprochée de ce troupeau merveilleux rassemblé par l'Orphée biblique de tous les coins de l'horizon?

1. Nombres, XIX, 2, etc. — 2. Bosio, *Roma sotterranea,* p. 627.

L'application du mythe d'Orphée aux idées chrétiennes a pu être favorisée par les espérances millénaires qui régnaient parmi tant de croyants, sans parler des hérétiques. Ces théories d'avenir, on croyait les fonder elles-mêmes sur les prophètes. Ésaïe semblait aux mauvais critiques du temps avoir décrit quelqu'une des scènes où le héros thrace siége entouré de toutes les créatures réconciliées, lorsqu'il disait : « Alors le loup gîtera avec l'agneau et la panthère se couchera près du chevreau; le veau, le lionceau et le gras bétail vivront ensemble, et un petit garçon sera leur conducteur; et la génisse et l'ourse brouteront ensemble, et le lion, comme le bœuf, mangera du fourrage; et l'enfant qu'on allaite se jouera près du trou de la vipère, et celui qu'on sèvre présentera sa main au gîte du basilic. Il n'y aura plus ni mal ni corruption sur toute la sainte montagne, car la connaissance de l'Éternel remplira la terre comme les eaux couvrent le fond de la mer. Et dans ce même temps, le rejeton d'Ésaïe sera là comme un étendard pour les peuples; les nations s'adresseront à lui, et sa demeure sera glorieuse [1]. »

Avec l'interprétation matérielle comme avec la spirituelle, les commentateurs adoptaient volontiers la figure d'Orphée, à titre de symbole de l'œuvre pacificatrice et harmonisatrice du Christ, œuvre manifestée soit dans la conversion des peuples les plus divers et les plus hostiles, soit dans la réalisation future d'un idéal rêvé, et d'une « nouvelle terre où la justice habiterait » quelque jour, au sens absolu [2].

Si des théologiens ne se faisaient pas scrupule d'imager leur style par des concordances pareilles, comment les faiseurs d'images, au sens propre, auraient-ils été plus discrets? Cet éclectisme poétique des subtils docteurs du IIIe siècle et du IVe n'a pas été suffisamment remarqué. Il est étonnant qu'il ne soit pas resté plus de traces de leurs rêveries dans la théologie de l'Église.

M. de Rossi constate qu'il ne s'est trouvé que trois exemples du sujet d'Orphée aux catacombes : celui qu'il publie et les deux qu'on observe dans Bosio; nous les avons réunis dans notre planche. Sans préciser la date des deux derniers, l'archéologue romain donne à entendre qu'ils ne sauraient être tardifs, et que dans le courant du IIIe siècle, les païens ayant multiplié les images d'Orphée, les chrétiens, par antipathie, ont dû se montrer très-circonspects dans l'emploi de ce type [3]. Émeric David [4] le supposait usité dans les peintures chrétiennes les plus anciennes. Au contraire, on sait comment Raoul Rochette le mettait parmi les œuvres de décadence des *bassi tempi;* cette opinion lui était suggérée, sans doute, par l'étude de l'exemple nº 2, qui se trouve en effet assez mal dessiné au fond d'un grand *arcosolium* absidal et dans un caveau à colonnes. Quant à la figure 3, c'est vers le milieu du IIIe siècle que nous serions tenté de placer cette peinture, sans pouvoir mieux préciser. Cette date n'est pas en désaccord avec l'analogie des faits. Quand le christianisme eut ses docteurs et qu'il essaya de s'analyser lui-même, quand il chercha à s'expliquer par comparaison avec les autres religions, alors il put utiliser des sujets pareils [5]. Malgré l'élégance du dessin que nous en donne Bosio, élégance qui n'existe pas au même degré dans l'original, nous ne trouvons point de raison décisive pour classer cette production parmi celles du commencement du IIIe siècle. Sur les vêtements de quelques personnages du même double *cubiculum* nous trouvons des lettres, indice tardif, par

1. Ésaïe, chap. XI, 6-10.
2. Eusèbe, dans son *Éloge de Constantin* (l. XIII, c. 25), mentionne cette allégorie comme emblème de la mission du Christ.
3. Voir *Roma sotterranea,* t. II, p. 356.
4. *Histoire de la peinture chrétienne au moyen âge*
5. Clément d'Alexandrie, dans son *Discours aux Gentils,* tout en maltraitant assez la fable d'Orphée, n'établissait pas moins une comparaison entre elle et le rôle du Christ tout à l'avantage de ce dernier.

exemple Y et T sur le bas de la tunique de Moïse, et ailleurs un X sur celle de Jésus. Il est probable que le mythe d'Orphée fut abandonné par les chrétiens quand ils le virent en faveur chez les païens. Pourtant l'opposition radicale aux conceptions classiques que suppose cet abandon n'était pas universelle; elle n'était pas dans les tendances de tous les chrétiens du III[e] siècle. Origène, par exemple, se présentait comme un philosophe; et, puisqu'il semble prouvé que les cas sont peu nombreux où dans les monuments religieux Orphée a été christianisé, nous ne devons pas nous étonner que quelques éclectiques, moins scrupuleux ou moins raides que les autres, aient essayé de cette innocente conciliation.

Orphée passait pour une sorte de magicien dans le monde antique. L'adoption de ce type par l'art chrétien a bien pu prêter aux accusations de magie qui étaient intentées au christianisme.

§ 2. Emploi des livres sibyllins.

Une partie de ces écarts de doctrine et d'exégèse provenaient de l'abus des apocryphes. L'absence d'un canon des Écritures régulièrement et généralement admis, pendant le II[e] et le III[e] siècle, devait nécessairement faciliter l'introduction et l'usage des livres des faussaires. Origène patronnait le livre des Macchabées dans la liste de ceux de l'Ancien Testament; et de même une littérature mensongère, fruit de la fraude pieuse ou des inventions intéressées des hérétiques, obtint ici et là trop de crédit, assurément. L'esprit de critique n'était pas né, et bien des gens, habitués aux fables du paganisme, n'avaient pas encore acquis le sens du vrai. L'apologétique ne se faisait pas grand scrupule de s'étayer sur des légendes, sans les vérifier, quand elle ne les créait pas. Telle ou telle opinion particulière chercha dans des récits fabuleux sa légitimation, sûre qu'elle était d'être rarement rappelée à des autorités plus réelles. A Rome, comme ailleurs, la légende pouvait s'accréditer, et c'est miracle que celle de Thécla, par exemple, n'ait pas fini par s'y acclimater.

Indépendamment des romans d'origine judaïque ou chrétienne, comme les *Évangiles de l'enfance*, ou comme les prétendus *Actes de l'apôtre Pierre*, les *Homélies clémentines*, les *Récognitions*, le *Livre d'Énoch*, l'*Ascension d'Ésaïe*, le *Testament des douze patriarches*, il y eut des productions hybrides issues du désir de rapprocher le monde païen du monde nouveau : des prophéties furent attribuées à Hystaspe le Persan; la sibylle grecque, de son côté, annonça au monde classique le Messie désiré. C'est sous ces fictions sans fondement historique que les fils du paganisme aimaient à présenter l'apologie de leur nouvelle religion, croyant peut-être, puis faisant croire, que le christianisme avait des racines dans le monde même dont ils sortaient. Il semble que les livres sibyllins soient nés avec la fin du I[er] siècle. Ils se développèrent par additions successives jusque dans le V[e], mélangeant les matériaux juifs, païens et chrétiens dans un étrange dithyrambe dont les Pères étaient souvent obligés de justifier la poésie fautive. Les faits bibliques furent mis sous la tutelle de la sibylle; ainsi saint Théophile lui attribuait le récit de la tour de Babel et de la confusion des langues[1]. Elle était pour lui « la sagesse des Grecs et des autres nations »; elle parlait éloquemment du culte du vrai Dieu créateur et des récompenses qui y sont attachées[2]. Justin Martyr ne nous apprend-il pas qu'Orphée enseigna à son fils Musée la connaissance d'un seul Dieu créateur? Il cite ce mot du poëte thrace : « Je t'adjure par la première parole que prononça le Père », et s'évertue à prouver que cette première parole,

1. *A Autolycus*, l. II, c. 31. — 2. *Ibid.*, l. II, c. 36.

c'est « le Verbe par le ministère duquel le ciel, la terre et toutes choses ont été créés ». Il soutient qu'Orphée avait pris connaissance des prophéties dans son voyage en Égypte. « Attachez-vous, ajoute-t-il, à ce que dit la sibylle en vous prédisant d'une manière si claire et si évidente la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui était le Verbe de Dieu[1]. » Il lui fait proclamer l'unité divine et la fait protester contre l'idolâtrie[2].

Saint Clément d'Alexandrie attribuait les « oracles sibyllins non à Apollon, mais à Dieu ». Il mettait dans la bouche de saint Paul un appel au témoignage des sibylles sur l'unité de Dieu[3].

Les livres sibyllins, à cause de leurs prétendues prédictions relatives au Christ, étaient quelquefois si bien considérés comme livres chrétiens que les païens les brûlaient avec les exemplaires des livres saints qu'ils pouvaient trouver. C'est Lactance qui nous l'apprend[4]. Il est vrai que, d'après Arnobe, ils firent subir le même sort au *De natura deorum* de Cicéron[5].

Lactance, dans son écrit des *Institutions*[6], nous cite des vers grecs attribués par lui à la sibylle d'Érythrée, et qui ne sont guère qu'une paraphrase d'Ésaïe. Les livres sibyllins en renferment d'autres qui ne sont pas essentiellement différents comme signification[7]. Lactance faisait prédire à la sibylle le règne de mille ans[8]. Saint Jérôme, tout en reprochant aux judaïsants de prendre ces espérances dans leur sens littéral, tout en réduisant celles-ci à leur partie allégorique et morale, n'était pas moins amené à dire que ces judaïsants « ne peuvent pas être condamnés pour s'être figuré le relèvement d'une Jérusalem d'or et de gemmes, les épousailles de saints et le règne terrestre du Sauveur : car, dit-il, beaucoup d'hommes d'Église et des martyrs ont affirmé ces choses[9] ». On voit combien ces façons de comprendre l'avenir étaient répandues.

Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*[10], fournit la traduction latine d'un acrostiche où les premières lettres de chaque vers donnent la fameuse formule (un peu altérée) Ἰησοῦς χρειστός θεοῦ υἱός σωτήρ. On a retrouvé l'original grec de ces vers dans les apocryphes sibyllins, et dans la Vie de Constantin par Eusèbe. Le sens en est une sorte de description du jugement dernier et de la destruction du monde. L'illustre évêque d'Hippone, d'ailleurs, tournait contre le paganisme la révélation des sibylles ou d'Orphée[11], et enrôlait la sibylle dans la phalange de ceux qu'il jugeait « appartenir à la cité de Dieu[12] ». Lactance avait déjà cité quelques vers du fameux acrostiche, sans dire qu'ils appartinssent à cet étrange poëme. Les écrivains du IV[e] siècle ont donc été les premiers à le mentionner, ce qui ne laisse pas d'être assez étrange, puisque, d'après les monuments des cimetières chrétiens, les origines de ce jeu de mots plongent jusque dans le II[e] siècle. Sozomène, au V[e], en référait aussi aux prétendues prédictions des sibylles sur la personne du Christ, mais sans vouloir rendre les païens responsables de l'inintelligence de ces oracles obscurs[13]. En général, les Pères de l'Église employaient plutôt les révélations sibylliques à la conversion des païens qu'à leur propre édification. Le faussaire qui les avait inventées avait eu probablement cette intention pieuse. Les chrétiens qui admirent ces fables crurent avoir trouvé en elles un moyen de battre le paganisme par ses propres autorités. Accusés d'avoir

1. *Exhortation aux Grecs*, XXXVIII.
2. *Ibid.*, XVI.
3. *Stromates*, l. VI, c. 5.
4. *Divin. Instit.*, lib. I.
5. *Adversus Gent.*, l. III.
6. L. VII, chap. 24. Cf., l. I, c. 6.
7. L. III, v. 789 et suiv.
8. *Divin. Instit.*, l. VII, c. 20 et 24.
9. *Sur Jér.*, XIX.
10. L. XVIII, ch. 23.
11. Voir *Contra Manichæum*, XIII, 15.
12. *De Civitate*, XVIII, 23.
13. *Hist.*, l. I, c. 1.



DIVERS EMBLÊMES SACRAMENTELS.

faussé ces livres, ils ne savaient répondre autrement qu'en en appelant à Cicéron ou à Varron, qui n'ont jamais cité un mot des passages allégués par les chrétiens[1]. Voilà ce que valait la critique du temps!

CHAPITRE XXXVII

Divers emblèmes sacramentels.

Notre planche XXXVII est une reproduction héliographique des gravures de Bosio, p. 241, 245, 247 et 363.

Parmi les sujets que Bosio a dessinés d'après les fresques des deux *cubicula* dont les plafonds représentent Orphée et Noé[2], il en est que nous groupons arbitrairement ici, quoiqu'ils expriment des idées diverses.

Fig. 1. Voici un emblème connu du baptême. La Samaritaine tient en main une corde au bout de laquelle est suspendu un vase. Évidemment, elle puise dans la margelle d'un puits qui se présente sous l'apparence d'une large amphore. Si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons vu au chapitre XXIV (pages 136 et 137) de la signification sacramentelle donnée par les artistes comme par les écrivains du IIIe siècle à l'eau sortie du puits de Jacob, on comprendra d'autant mieux notre peinture.

Fig. 2. Ici Bosio avait cru reconnaître Moïse avec la baguette miraculeuse touchant sept corbeilles qui contiennent la manne dont furent nourris les Israélites. C'est bien plutôt Jésus frappant les pains pour les multiplier. La tête du personnage a été détruite par le creusement d'un *loculus*.

Fig. 3. La manne n'était pas le vrai pain du ciel, mais elle en était le type; et voici Jésus qui apporte le pain céleste dans les pans de sa robe; il semble prononcer le discours si connu du chapitre VI de saint Jean : « Je suis le pain de vie, et le pain que je donnerai, c'est ma chair, etc. » Les pains sont croisés, détail dont il ne faut pas presser la portée outre mesure, puisqu'on en faisait de pareils chez les païens, mais qui s'accorde avec le signe ╳ trouvé sur le vêtement du Christ dans une peinture voisine. Un marbre de la Gaule montre un apôtre qui porte une corbeille remplie de pains marqués d'une croix[3].

Fig. 4 et 5. Quelles sont ces flammes qui s'échappent symétriquement en trois gerbes distinctes? N'allez pas y voir les flammes du purgatoire; les archéologues sérieux souriraient de ce commentaire. Bosio pense que ce sont les feux bien connus de la fournaise de Babylone. Les trois jeunes gens n'y sont pas figurés, probablement parce que, la persécution étant supposée passée, le fidèle sorti de l'épreuve pouvait se réjouir avec actions de grâces, comme semble le faire le personnage qui se tient debout les mains jointes à côté.

Fig. 6. Le fragment de fresque nº 6 est tiré d'un *cubiculum* du cimetière de Pierre et Marcellin, où des sujets analogues aux précédents sont exprimés. Il est remarquable par l'agneau dessiné à l'angle extrême, qui au premier coup d'œil ressemble à un griffon. Si on examine de

1. Eusèbe, *Discours de Constantin*, ch. XIX.
2. Voir planches XXXV et XXXVI.
3. Voir M. E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. X.

plus près, on s'aperçoit que ce qui lui donne l'air d'avoir des ailes est une palme dressée, en hommage sans doute au personnage qu'il symbolise. Sur son dos il porte un vase, et ce vase est entouré d'un cercle, comme d'une auréole de gloire. Si le dessinateur de Bosio a bien vu, il est difficile d'assimiler ces détails aux caprices de dessin dont la même fresque donne des exemples. On est amené à y reconnaître une allusion mystique au Christ portant lui-même l'aliment spirituel dont les fidèles sont nourris, peut-être l'eucharistie. Cet aliment céleste serait ainsi honoré d'une gloire. Les brebis voisines sont peut-être des fidèles qui s'éloignent rassasiés, mais non sans retourner la tête pour regarder encore l'Agneau mystique.

Fig. 7 et 9. Mais quelles sont ces autres brebis joyeusement dressées d'un mouvement charmant ? Chacune d'elles ne représenterait-elle pas Jésus? La brebis exprime l'humilité de Jésus-Christ, d'après le sens scripturaire et d'après les Pères, quand elle ne représente pas le fidèle, membre du troupeau. Une houlette, au crochet de laquelle est suspendu le vase de lait, a été interprétée comme une crosse épiscopale, qui ne peut s'appuyer que sur l'Agneau divin. S'il faut absolument donner une portée mystique à ce bâton pastoral que soutient l'Agneau, nous la chercherons dans une idée vraie, celle du point d'appui que le ministère doit prendre dans la force du Maître. L'épiscopat tomberait si l'Agneau divin s'écartait de lui ; la prêtrise ne serait rien sans Christ[1]. On croit avoir trouvé le premier exemple de ce *pedum* dans le bâton appuyé contre un cippe du cimetière de Lucine[2]; là, dès la fin du IIe siècle, se montre en effet aussi le vase à traire, que les auteurs du IIIe siècle et du IVe ont interprété dans un sens si subtil, eux qui voyaient dans le lait les éléments de la chair et du sang[3]. D'accord avec ce symbolisme, les Manichéens avaient adopté une substance lactée comme élément de la communion; et l'on se souvient que sainte Perpétue elle-même crut, dans sa vision, communier de la main du Christ avec du fromage. Pendant tout le IIIe siècle, et à plus forte raison au IVe, s'est conservée la symbolique subtile que nous avons déjà constatée dans les cinq *cubicula* du pape Calliste. Macarius suppose à ce vase un contenu plus difficile à spiritualiser : il y voit de la poix destinée à guérir les animaux. L'Agneau apporterait ainsi le remède à tous les maux de l'humanité. Le père Garrucci, au contraire, se range à l'interprétation plus haut mentionnée, à cause du vase semblable (*mulctra*), porté sur le dos d'un agneau, que nous venons d'observer à la figure 6. Néanmoins, et avec plus de raison peut-être, il croit devoir indiquer une interprétation moins subtile, qui en fait une simple allusion à la doctrine religieuse abreuvant les âmes. Il cite à l'appui plusieurs Pères et théologiens, entre autres saint Augustin. On pourrait en appeler tout d'abord à saint Paul. Il est vrai que, dans la pensée de cet apôtre, le lait n'était destiné qu'aux faibles; c'est donc abusivement qu'on en a fait l'aliment parfait que Dieu donne dans le ciel aux siens, c'est-à-dire la jouissance éternelle de sa propre nature[4]. L'interprétation eucharistique plus haut indiquée n'est pas, à vrai dire, strictement scripturaire, car l'Eucharistie ne saurait

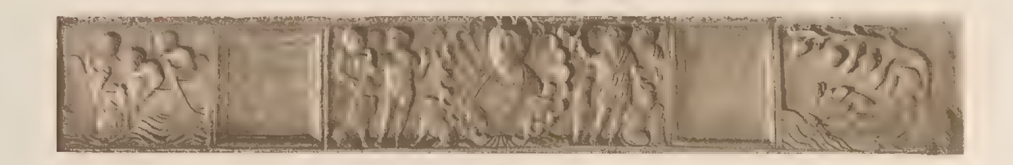
1. Dans une peinture de la voie Latine, Bosio (p. 305) a dessiné deux animaux qui ressemblent à des moutons. Contre eux est appuyé ce que le dessinateur a cru être une croix latine. Cette fresque ne se voit plus : les tombeaux de la voie Latine sont détruits. Nous n'avons donc pu vérifier si elle avait été bien copiée; mais il nous semble plus que probable qu'au lieu d'une croix il faudrait deviner ici le bâton pastoral, car la croix latine ne se représentait pas à l'époque probable où les peintures de ce *cubiculum* ont pu être faites. A moins d'un remaniement tardif qui aurait transformé le *pedum* en bannière cruciforme, nous sommes induit à supposer une erreur de copiste, qui n'a rien de surprenant à l'époque où écrivait Bosio. Alors la critique sacrée n'avait pas fait les progrès qu'elle a faits depuis : l'attribution d'une croix latine à ces temps reculés, bien loin d'étonner, devait sembler alors toute naturelle. Au reste, les *cubicula* de la *via Latina* n'appartenaient pas à l'âge classique le plus pur : les dessins de Bosio témoignent parfois de si peu de sens historique qu'il est difficile de dater une peinture sur leurs seules indications. L'intuition historique est une aptitude toute moderne; les plus grands génies de la Renaissance n'avaient pas ce tact spécial qui, s'aidant d'une sévère critique, combine deux éléments ordinairement séparés : la science rigoureuse et le sentiment artistique.

2. Voir planche XVII.

3. Voir S. Zénon, II, XLIV.

4. Annotations aux *Hagioglypta Macarii*, p. 241.









Heliogʳᵉ P. Dujardin

JONAS ET LA RESURRECTION

Vᵉ A. MOREL et Cⁱᵉ Editeurs

... et Cⁱᵉ Paris

être l'aliment spécialement convenable pour les plus faibles. On ne la donnait qu'aux initiés, sauf quand il s'agissait des fils de croyants, πιστοι ἐκ πιστῶν.

On remarquera la croix dissimulée sous la forme d'un T peint sur la muraille; aussi est-ce un T qu'il faut lire sur le bas de la robe du personnage de notre figure 8, et non pas un Y.

Fig. 8. Ce personnage qui est au bas de notre planche, bras étendus et portant d'une main un livre, a été infidèlement dessiné par Bosio: car, dans l'original, le livre est composé de tablettes repliées, et la main droite de celui qui le porte est complétement étendue. Bosio avait vu ici un Moïse exhibant les tables de la loi, austère et rude comme la loi même. Le père Garrucci, au contraire, croit reconnaître un Jésus discourant, la loi nouvelle à la main. Si nous voulions établir un lien entre le Sauveur et les sujets précédemment exprimés, nous dirions qu'il présente en effet au peuple les Écritures qui, « en rendant témoignage de lui[1] », sont l'aliment réel des âmes. En rapprochant ces sujets de ceux exprimés aux planches XXIII-XXV, on constatera entre eux de singulières analogies.

CHAPITRE XXXVIII

Jonas et la résurrection.

Notre planche XXXVIII est gravée d'après quatre photographies prises sur des sculptures originales, dans le musée chrétien de Saint-Jean de Latran, et sous le portique du palais Corsetti, à Rome.

Dans une foule de peintures et de sculptures, notamment dans le pourtour du plafond au centre duquel est l'arche de Noé[2], et dans le haut de la fresque dite des orantes de Saint-Saturnin[3], le prophète Jonas est couché sous une tonnelle recouverte d'une plante à larges feuilles, de laquelle pendent de très gros fruits plus ou moins allongés. Cette plante est évidemment la *cucurbita,* qui a fourni matière à une discussion assez grotesque entre saint Jérôme, saint Augustin et un certain Cantherius. Voici l'anecdote : la version grecque dite des Septante avait traduit le mot de l'original par celui de κύκαιον, qui signifie citrouille. Les premières versions latines, faites d'après les Septante, n'avaient pas manqué d'employer le mot *cucurbita.* Saint Jérôme, qui essayait de traduire d'après l'hébreu, où il est question d'une plante différente de la courge, se soutenant d'elle-même, sans échalas, crut devoir, à l'exemple d'autres interprètes, user du mot *edera,* lierre. Là-dessus grand scandale au saint lieu! Les premiers qui entendirent le mot *edera* sortir de la bouche d'un *lecteur,* interpellèrent violemment l'évêque qui avait permis cette variante. On voit quelles libertés prenait le troupeau dans ce temps-là, et quelle importance le peuple attachait à la conservation exacte du texte sacré; mais on voit aussi quelle étroitesse d'esprit dans la conception religieuse accompagnait parfois cette fidélité. Cantherius cria au sacrilége, comme si une grave falsification biblique eût été consommée. Ce scrupuleux personnage se prétendait descendant d'Asinius Pollion : aussi prêtait-il le flanc aux sarcasmes de Jérôme, qui, tout austère qu'il pût être, avait parfois le mot pour rire. Jouant donc

1. Jean, V, 39. — Matth., IV, 4.
2. Voir planche XXXV.
3. Voir planche XLVI.

sur la descendance d'Asinius revendiquée par son contradicteur, le savant Père demanda pourquoi un âne lui prétendait faire la leçon. De plus, son nom réel de Cantherius, rapproché du mot cantharus, vase à anses, fournit la plaisanterie suivante, qu'on ne s'attendrait pas à trouver dans les œuvres d'un si grand saint : « Quand tu bois sous la feuillée, tu craindrais que le lierre ne suffît pas à te dérober aux regards[1]. » L'illustre saint Augustin s'était mêlé à la querelle[2]; il adressait ce reproche au nouveau traducteur de la Bible, qu'il « risquait, disait-il, d'ébranler la foi des simples ». La version des Septante n'était-elle pas inspirée à ses yeux aussi bien que le texte hébreu? On voit que, dès cette époque, on faisait valoir contre la traduction de Jérôme les mêmes arguments, à peu près, que l'Église romaine invoque aujourd'hui en sa faveur[3]. Rufin aussi vint dire son mot dans le débat. Pour se venger de ce que Jérôme lui avait reproché des infidélités dans sa traduction d'Origène, il cita en témoignage une fresque des catacombes, où le peintre avait peint une *cucurbita,* et non une *edera.* L'argument n'était pas fort; il prouverait tout au plus que les artistes des cimetières connaissaient seulement les versions faites sur le grec des Septante, et que, ne sachant pas l'hébreu, ils étaient de pauvres arbitres dans la question. Assurément ce n'est pas d'aujourd'hui que datent les petitesses et les étroitesses théologiques; comme le disait Jérôme à Augustin, « les droits de la vérité sont contestés sous des prétextes bien insignifiants ».

Nous ne voyons nullement la nécessité d'aller chercher, avec Raoul Rochette, des pendants à l'histoire de Jonas dans la fable d'Hercule avalé tout armé, puis rejeté par le monstre marin, quoique Théophylacte ait fait ce rapprochement; nous n'irons pas en chercher non plus dans le vase de *Cære;* où Jason est rendu tout armé par un semblable monstre; mais nous ne voyons pas de difficulté à admettre que l'animal fantastique par qui les sculpteurs grecs avaient fait avaler Andromède ait pu servir de modèle à celui que nous voyons figurer dans les reproductions de l'histoire de Jonas.

Fig. 1. Parmi les sarcophages qui représentent cette histoire, il en est un d'un style remarquable, et qui mérite certainement d'être classé parmi les plus anciens, tant il se ressent de la manière classique. Nous pourrions le supposer du IIIe siècle, vu l'élégance de sa facture et la nature des sujets qu'il représente, si tant est que le couvercle qui porte le monogramme constantinien ne lui appartienne pas; ajoutons que, s'il contient cette première preuve de décadence d'accumuler trois ou quatre scènes différentes, pourtant ces scènes sont complètes chacune pour leur compte, représentées non par un ou deux personnages seulement, comme il arriva plus tard, mais par tout un groupe, chacune d'elles pouvant former un tout.

Le principal sujet, bien placé au centre de la composition, et auquel du plus au moins peuvent être rattachés les autres détails, c'est l'espérance de résurrection exprimée surtout par Jonas. Il en est pourtant un qu'on n'en rapproche pas tout d'abord : c'est celui du milieu de l'étage supérieur, où se dessine une scène violente, assez indéchiffrable, il faut l'avouer. Bosio, Aringhi, n'ont su l'interpréter; Bottari y a vu soit la fuite des apôtres aux approches de ceux qui vont saisir Jésus, soit Jésus lui-même entre deux des serviteurs du souverain sacrificateur, et les foules tombant, à sa parole, terrassées à ses pieds. Nous croyons plutôt qu'il y a là une allusion à la révolte des Israélites, mentionnée au XVIIe chapitre de l'*Exode.* Le peuple soulevé contre Moïse est assez bien représenté par ces deux hommes qui saisissent le bras du per-

1. Voir le *Commentaire de saint Jérôme* sur le 4e chapitre de Jonas.
2. Aug., Ép. 75, c. 22.
3. Voir les *Lettres de saint Augustin;* parmi les *Ép. de saint Jérôme,* les CIX^e^ et CXIII^e^.

sonnage central; mais qui sont ces deux personnes couchées à plat ventre, et qui semblent toucher les pieds du même personnage? Sont-ce des suppliants qui demandent : « Donnez-nous de l'eau pour boire? » Seraient-ce des rebelles châtiés? Mais il n'est point question dans le texte biblique de ce châtiment. Il est seulement dit que « Moïse invoqua l'Éternel, qui lui ordonna de frapper le rocher d'Horeb ». Et voici, en effet, dans notre bas-relief, tout près du sujet qui nous occupe, une représentation du miracle des eaux jaillissantes auxquelles s'abreuve le peuple apaisé. Contre l'habitude prise plus tard par les artistes, ce peuple n'est pas coiffé de la mitre orientale. Les souvenirs classiques sont trop récents pour qu'un type traditionnel ait eu le temps de se former. Quoi qu'il en soit, il s'agit là de danger, de menace et de mort. Ce sera, si l'on préfère, une allusion au chrétien persécuté.

Mais qu'il ne craigne point: voici Jésus qui, de sa main toute-puissante, a ressuscité Lazare, tandis que la famille et les amis attentifs se groupaient anxieux autour de lui, et que Marie, à ses genoux prosternée, lui disait : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort[1]. » Scène émouvante, que l'artiste a rendue avec une grâce fort rare dans ce genre de monuments. Ce petit groupe, sur la gauche du spectateur, forme à lui seul un tout complet. En outre, Jésus, qui a ressuscité Lazare, n'est-il pas le même qui disait à la Samaritaine : « Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura point de soif, et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillira jusque dans *la vie éternelle*[2] »? Et, en effet, la voici, cette eau jaillissante sous la verge de Moïse, Israël peut se désaltérer; il a de quoi boire et vivre jusque dans l'éternité.

En vain les vents soufflent de la conque d'un génie marin caché derrière la roche vive; le secours divin apparaît dans la figure entourée d'un cercle qui se montre au ciel, au-dessus des voiles de la barque[3]. De cette barque de la vie, l'homme, nouveau Jonas, est précipité dans la gueule du monstre; la mort l'engloutit. Mais, dans la mer même où l'ennemi s'agite, où le dragon hostile au genre humain se démène, l'ἰχθύς sacré, le Christ fils de Dieu sauveur, nage à l'aise; le chrétien sera vomi par la mort sur les rives de l'éternité. Le pêcheur divin se tient debout pour l'arracher aux ondes; il sera recueilli, lui petit poisson fait à l'image de l'ἰχθύς, dans le panier que les pêcheurs soutiennent, et qui peut être un symbole de l'asile offert par Dieu. En vain l'oiseau aquatique, ce type ennemi (suivant quelques anciens), essaye de le saisir; il ne dévorera que le mauvais fretin, celui qui n'est pas à l'image du Sauveur. — Et maintenant voici le repos qui commence : Jonas sommeille sous l'arbuste protecteur que le Seigneur lui-même a planté pour l'abriter, arbre du royaume des cieux, sans doute, car l'entrée du bercail est là (tout à droite du sarcophage); c'est le tabernacle à fronton grec devant lequel se tient le divin berger, comme un pâtre dans sa *casa rustica*. Sur le seuil même, les brebis se réjouissent de sa présence. On y goûte la paix éternelle qu'avait annoncée déjà la colombe à ce petit Noé que vous voyez vers le centre, dans sa petite arche ballottée des flots, à côté du monstre impuissant.

Osons dire que ce marbre renferme toute une symbolique : celle du salut obtenu par le baptême. Reprenons : L'homme charnel se révolte, comme les Israélites, ayant soif, au sens moral. Qu'il se prosterne plutôt aux pieds du nouveau Moïse, de Jésus, qui va l'abreuver en faisant jaillir l'eau vive qui désaltère jusque dans la vie éternelle. Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé. Fût-il à l'état de momie, comme Lazare, il entendra la voix puissante de

1. Jean, XI, 1-14.
2. Jean, IV, 14.
3. Faut-il voir ici, avec quelques interprètes, une réminiscence classique : celle de Triton soufflant dans sa conque, et d'Isis étendant au-dessus du navire son écharpe déployée?

Jésus, qui peut dire : « Sors dehors du tombeau. » Fût-il englouti par le monstre de la mort, comme Jonas; ballotté sur les flots du déluge, dans une frêle barque, comme Noé, sa chute à l'eau lui serait un baptême. Le pêcheur divin saurait bien le repêcher; le berger céleste saurait bien le recueillir dans sa bergerie; Dieu même ferait croître pour lui l'arbre du paradis qui assure les rafraîchissements éternels.

N'y a-t-il pas là tout un poëme? Et cette symbolique, où tout s'enchaîne, n'est-elle pas bien exprimée par le ciseau facile et gracieux de l'artiste qui a fait cette urne funéraire? N'en déplaise à la mémoire de d'Agincourt, qui, faute d'avoir la clef du symbolisme chrétien, ne voyait que « confusion et incohérence de sujets bizarrement accumulés dans ce bas-relief », nous n'hésitons pas à le déclarer un des plus classiques de la collection chrétienne.

A côté de ce beau marbre, les autres sont moins significatifs.

Fig. 2 et 3. Une barque, un dragon; un Jonas sommeillant sous la tonnelle où le dragon l'a vomi; un Daniel, un sacrifice d'Isaac, de chaque côté du portrait d'un mort; ou bien (fig. 3) une agape sous la forme usitée au IIIe ou au IVe siècle, où il y a cinq pains croisés sur la table, et d'autres encore dans des corbeilles : car le Christ a multiplié les pains, il est lui-même le pain de vie, et « celui qui en aura mangé ne mourra point pour toujours[1] ».

Fig. 4. Plus bas encore, c'est une barque et un Jonas sommeillant. Mais il y a ici des variantes d'exécution qui peut-être indiquent des nuances dans la pensée des compositeurs. Jonas est sur la rive bienheureuse[2], bien abrité, lui qui s'était plaint de ce que le soleil avait dardé trop de rayons sur sa tête; en souvenir de cette plainte, il a encore le bras ramassé sur son chef. Le dragon se précipite, gueule ouverte; mais cette fureur semble impuissante, et il ne parvient qu'à toucher le genou du prophète. La mort n'a plus de prise sur les élus. Pendant ce temps, la barque de la vie aborde sur la même plage, la proue en avant et le mât en croix, tandis que la colombe céleste, agent de toutes les délivrances spirituelles, accourt à tire-d'aile, sous l'invocation de la prière du nautonier. On sait que le nom de Jonas lui-même signifie colombe.

Jonas étant le type du Christ dans sa résurrection, ne nous étonnons pas de ce qu'un petit vase du musée Kircher substitue un poisson au prophète, sous la tonnelle qui porte les sept fruits de la *cucurbita*. Toujours l'ἰχθύς sacré, comme on voit.

Évidemment, ce sujet, si souvent reproduit, de Jonas reposant sous le calebassier, indique le repos des âmes dans le royaume des cieux, sous les ombrages frais que leur a préparés le Seigneur.

---

1. Jean, VI, 50 à 58.
2. Il ne serait pas impossible de trouver des analogues de cette figure dans l'iconographie païenne. Un homme assis au bord de la mer, c'était un bienheureux dans le séjour des îles de l'Archipel, où les antiques traditions transportaient les mânes des hommes de bien.

S·D·
DOMINO PATRI PIISSIMO
AC DVLCISSIMO SECVNDO·VXOR
ET FILII PRO PIETATE POSVERVNT DIE·IIII DECEMB·D·D·N·N·
CONSTANTIO ET MAXIMINIANO IIII CC·SS·

anima pi... ESESES ... TAB ... DVLCIS
... DECEM·POSTVI

... accer
situs ab ANGELIS QVI VI
xit ANN XXII MESIS VIIII
DIEBVIII IN PACE DEP·IDI
bVS DEC MAXENT·IIIGSS

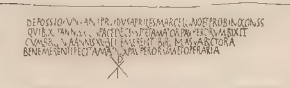
vi XIT
GAL·CONSS

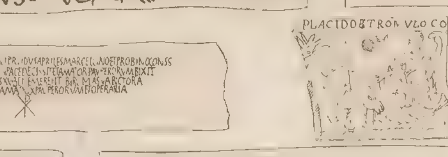
CONSTANTINO AVg...... kal (?)
APRIL NATVS EST Laurentius (?) in
ETERNVM ANN·XX mens... dier ...
DORMIT IN PACE

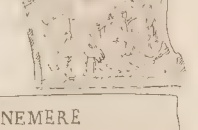
I NNOCENTIA CONIVNX ...
QVAE CVM EVM VIXIT BENE
ANNIS X DIES DVODECIM
QVAE DE SAECVLO EXIBIT
IDIBVS AVG GALLICA NO CONS

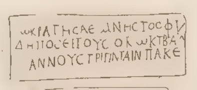
ASELLVS ET LEA IN SCO PATRI BENEMERENTI IN PACE
QVI BIXIT ANNIS LXIIII MENSIBVS III
IN SIGNO ... DIES N XII
V K OCT D BASSO ET ABLAVIO
CONSS

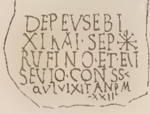
CVBICVLVM AVRELIAE MARTINAE CASTISSIMAE ADQVE PVDI
CISSIMAE FEMINAE QVE FECIT IN COIVGIO ANN XXIII D XIIII
BENEMERENTI QVE VIXIT ANN XL M XI D XIII DEPOSITIO EIVS
DIE IIII NONAS OCT NEPOTIANO ET FACVNDO CONSS IN PACE



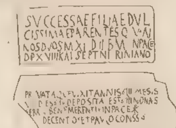


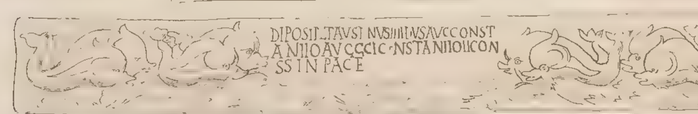






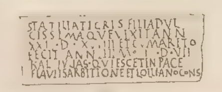
CONSTANTIAE BENEMERE
NTI·BIRGINIVS CASTE CON
PARI·CVM QVA·FECIT·A
NNIS·VIII·QVE VICSIT ANNIS XVIIII·





MIRAE·INNOCENTIAE AC SAPIENTIAE
PVERO·MARCIANO QVI VIXIT ANN·IIII ET
MENSES·IIII·DIES·II· QVIESCET IN PACE
D·PRID·KAL·DEC·ARBETIONE ET LOLLIANO COSS·PARENTES FECERVNT





SOZON BENEDICTVS
REDIDIT AN NOBE
BERVS ISPIRVM
IN PACE ET PETPRO NOBIS

AVRELIO AGATHOPO
AVRELIA MAXIMA MA
TER FILIO CARO ET CARISSIMO
QVI VIXIT ANNIS XXVII
MESES III DIES XXV
BENEMERENTI FECIT

Héliogr^e P. Dujardin

EPITAPHES DU IVEME SIÈCLE (1ERE MOITIÉ)

Ve A. Morel et Cie Éditeurs

Imp. Lemercier et Cie Paris

CHAPITRE XXXIX

Épitaphes de la première moitié du IVe siècle.

Notre planche XXXIX est gravée d'après des fac-simile d'épitaphes de la première moitié du IVe siècle. La plupart sont datées, et ont été publiées par M. de Rossi dans son savant livre des *Inscriptiones christianæ*, t. I. Nous les accompagnerons, comme toujours, de traductions et de remarques relatives aux pensées qu'elles révèlent, aux opinions qu'elles supposent [1].

N° 1. La première, de l'an 302, est fort lisible. Elle dit :

S·D· (*Secundus Dulcis* ou *Secundus Dormit?*)	Secondus cher *ou* Secondus dort.
DOMINO PATRI PIISSIMO	A (leur) Seigneur père, très-pieux
AC DVLCISSIMO SECVNDO VXOR	et très-doux, Secundus, son épouse
ET FILII PRO PIETATE POSVERVNT	et ses fils par piété posèrent (cette épitaphe),
DIE IV DECEMBR*es Dominis Nostris*	le 4 décembre. Nos seigneurs
CONSTANTIO ET MAXIMIANO *quater ConSulibus*.	Constantius et Maximianus (celui-ci) pour la 4e fois étant consuls.

L'épithète *dulcissimus* était usuelle; celle de *piissimus* plus rare. Celle-ci n'était pas exclusivement chrétienne. On se souvient d'Antonin, dit *le Pieux*. L'expression *pro pietate,* s'appliquant évidemment aux fils qui ont fait cette sépulture à leur père, aide à comprendre l'épithète *piissimo*. Il y avait piété filiale, peut-être piété paternelle, tout aussi bien que piété religieuse. La palme qui remplace ici l'habituelle branche d'olivier n'est évidemment pas un signe de martyre; rien n'indique que le défunt ait été mis à mort ni ait souffert pour sa foi. C'est tout simplement un emblème de victoire morale. Tout fidèle mort en Dieu, ou plutôt vivant en Dieu, a remporté une palme. Nous avons dépassé le IIIe siècle, et nous n'avons pas encore entendu un de ces cris de désespoir que poussent parfois les survivants : c'est qu'en ces temps de foi, les morts ne devaient pas être pleurés; ils échappaient aux périls du péché et de la persécution. Il fallait se réjouir; agir autrement eût été imiter les païens. S'il y eut des exceptions à cette règle (et qui peut en douter?), elles ne percèrent pas dans le style épigraphique, soumis nécessairement à certaines convenances. Les inscriptions des siècles suivants ne se ressentent que trop du changement opéré dans les sentiments et dans les mœurs à cet égard.

D'après M. Le Blant, la nature humaine reprenant le dessus sur la foi, les épitaphes en vers portent seules des traces d'allégresse. Ce contentement aurait été de commande. Un tel jugement n'est pas applicable aux monuments antérieurs au IVe siècle; ce judicieux archéologue a surtout étudié en Gaule des épitaphes de décadence. Les plus anciennes inscriptions qu'il y ait trouvées datent de 334. C'est aussi l'époque à partir de laquelle, à Rome, nous constaterons de plus en plus des expressions de regret, en vers et en prose.

N° 2. Tiré du cimetière de Pierre et Marcellin. Année 307.

. . . . DVLCIS	(Nom illisible et incomplet) douce
*anima pi*E SESES (ζησης)	âme (?) bois (?) vis.
I ID*us* DECEM*bres* POST VI	le 1er des ides de décembre, après le 6e [2]. . .

1. On devra compléter cette étude épigraphique en se reportant aux épitaphes dogmatiques et ecclésiastiques, dont un certain nombre appartiennent évidemment à la même période. — Voir chapitres LXV, LXVI, LXXI, LXXII.

2. Sous-entendu *consulat*. Formule d'abréviation inventée à l'époque où Maxence, en guerre avec les Augustes, avait défendu de nommer les consuls. — Voir de Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. I, p. 30.

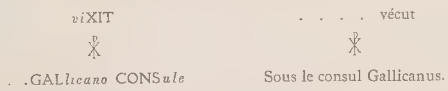
La formule *pie seses,* qui n'est pas latine, mais grecque écrite avec des caractères latins, peut sembler singulière. Nous croyons qu'elle correspond aux expressions latines *refrigeri* et *vivas*, dont nous avons discuté la portée[1]. Elle se rencontre très-fréquemment dans les légendes des verres dorés[2]. Elle y est quelquefois accolée au monogramme constantinien[3], ou à des représentations de la fin du IVe siècle[4].

N° 3. Tiré de Saint-Paul hors des murs. Année 310.

. . . . . *accer*	(Nom inconnu) appelé (?)
situs ab ANGELIS QVI VI	par les anges. Il vécut
xit ANN*os* XXII ME*n*SI(*e*)S VIIII	22 ans 9 mois
*d*IEBVS III IN PACE DEP*ositus* IDI	8 jours. En paix déposé aux ides
*b*VS DEC*embribus* MAXENT*io* III CO*n*S*ule*	de décembre, Maxence étant pour la 3e fois consul.

Marini a restitué *arcessitus ab,* dans ce texte incomplet. Nous ne saurions rien inférer de cette épitaphe sur le rôle des anges. Il est surprenant que l'épigraphie chrétienne ne parle pas plus souvent d'eux, quand, d'ancienne date déjà, les spéculations sur les anges et leur culte tenaient une si grande place dans les doctrines des hérétiques.

N° 4. Tiré du cimetière de Saint-Hermès. Année 317 ou 330.



Ce fragment d'épitaphe nous donne un monogramme du Christ, le premier en date qui soit connu dans l'épigraphie chrétienne. Si nous devions lire Gallo au lieu de Gallicano, c'est à l'an 298 que nous serions rejetés, et nous aurions alors un exemple du monogramme avant Constantin. Mais toutes les probabilités sont pour le consulat d'un Gallicanus. M. de Rossi a du reste publié[5] une épitaphe de l'an 323 portant le même signe.

Pour ceux qui l'auraient oublié, nous rappellerons que le monogramme de Christ est composé des deux premières lettres de son nom grec, X et P, combinées entre elles. Ce signe tenait lieu de celui de la croix pendant le IVe siècle.

N° 5. An 329.

CONSTANTINO AV*gusto*. . .*kalendis*	Sous Constantin Auguste, aux calendes
APRIL*ibus* NATVS EST L*aurentius* (?	d'avril, est né Laurent (?) pour
in ETERNVM ANN·XX.	l'éternité. 20 ans. . . .
DORMIT IN PACE	Il dort en paix.

L'affirmation précise de la paix dans le sommeil donne la notion exacte de la foi des chrétiens du temps dans le repos immédiat après la mort du fidèle, sans transition par aucun purgatoire. La portée de l'*in pace* est aussi bien déterminée par le mot *dormit* qu'elle l'avait été par le mot *depositus* dans l'épitaphe de l'an 310. La formule *natus in æternum,* si tant est qu'ainsi on doive lire, a un sens tout chrétien, l'entrée dans la vie éternelle étant la vraie naissance.

1. Voir chapitre XXXIII, §§ 2 et 3.
2. Voir planche LXXVII, n° 2.
3. Garrucci, *Vetri*, tav. XII, n° 2; XIV, n° 8; XXXIX, n° 5.
4. Garrucci, *Vetri*, tav. XVII, 2; XXVII, 4.
5. *Bull. di Arch. crist.*, 1863, p. 22.

C'est plus tard seulement que le terme *domus æterna* désigna, chez les chrétiens, la tombe, où pourtant on comptait bien ne rester que pour le siècle présent.

N° 6. An 330, peut-être 317.

INNOCENTIA*e* CONIVNXIS (*conjugi*) SInGV*laris*
QVAE CVM EVM VIXIT BEN*e*
ANNIS X DIES DVODECIM
QVAE DE SAECVLO EXIBIT (*exivit*)
IDIBVS AVG*ustis* GALLICANO CONS*ule*

Singularis à son épouse Innocentia,
Qui vécut bien avec lui
10 ans 12 jours.
Elle sortit du siècle
aux ides d'août, sous le consulat de Gallicanus.

Il n'est pas étonnant qu'un nom comme celui d'Innocentia ait été recherché des chrétiens. L'épithète d'*innocens* était volontiers appliquée, mais dans un sens général, tel que celui qu'y attachaient les profanes eux-mêmes. Aussi est-ce avec raison que Raoul Rochette s'inscrit contre toute préoccupation dogmatique qui verrait là l'innocence spéciale procurée par le baptême.

N° 7. Année 331.

☧ ASELLVS ET LEA PRISCO (?) PATRI BENEMERENTI IN PACE
QVI BIXIT ANNIS LXIIII MENSIBVS III
IN SIGNO ☧ DIES·N·XII
D*ecessit* BASSO ET ABLAVIO
V K*alendas* OCT*obres* CONS*ulibu*S

Asellus et Léa à Priscus leur père, homme de bien, en paix.
Il vécut 64 ans 3 mois 12 jours.
Dans le signe de Christ (au nom de Christ?)
Il décéda sous les consuls Bassus et Ablavius,
le 5 des calendes d'octobre.

Cette fois, voici bien le monogramme constantinien employé soit isolément, soit comme complément de texte. Nous ne croyons pas que cette dernière manière de l'utiliser soit, comme on l'a dit, une indication qui reporte avant Constantin. Ce signe du Christ serait-il un pendant du signe de la croix? Accompagné, comme il l'est ici, de la palme, il nous paraît indiquer que la victoire sur la mort s'obtient par Celui qui a triomphé du tombeau.

N° 8. Année 336.

BM
CVBICVLVM AVRELIAE MARTINAE CASTISSIMAE ADQVE PVDI
CISSIMAE FEMINAE QVE FECIT IN CO*n*IVGIO ANN*os* XXIII D*ies* XIIII
BENEMERENTI·QVE VIXIT ANN*os* XL M*enses* XI D*ies* XIII·DEPOSITIO EIVS
DIE III NONAS OCT*obres*·NEPOTIANO ET FACVNDO CONS*ulibus*. IN PACE

Cubiculum d'Aurelia Martina, très-chaste et
très-pudique femme qui fut mariée 23 ans 14 jours.
Bien méritante. Elle vécut 40 ans 11 mois 13 jours. Sa déposition eut lieu
le 3 des nones d'octobre, sous le consulat de Népotien et de Facundus. En paix.

Les deux lettres B M, en haut de l'épitaphe, peuvent signifier soit *Bene Merenti*, soit *Bonæ Memoriæ*. Notons l'expression *fecit in conjugio* juxtaposée à la qualification de *castis-*

simæ atque pudicissimæ. Ce rapprochement prouve que, si la virginité était en honneur et la pureté une vertu de rigueur, pourtant aux yeux des chrétiens de ce temps « le mariage était honorable et le lit sans souillure[1] ». Le christianisme avait relevé la femme, purifiant les rapports conjugaux et établissant la famille sur le respect mutuel de ses membres. Désormais, plus de ces unions d'ordre inférieur, comme le *concubinatus* approuvé par la loi romaine. Tout mariage est un lien sacré, indissoluble, et qui consacre l'égalité des époux.

On peut voir à la planche LXV, *A*, n° 16, le fac-simile d'une épitaphe qui est de l'an 338, et que nous lisons ainsi :

EQ*ues* (ou EQ*uitius*) HERACLIVS	Equitius Héraclius,
QVI FVIT IN SAECVLVM (*sæculo*)	Qui fut dans le siècle
AN*nos* XVIII M*enses* VII D*ies* XX	18 ans 7 mois 20 jours,
LE*c*Tor R*egionis* SEC*undae* FECERVN*t* SIBI	lecteur de la seconde région ; (ses parents) firent pour eux
(*parentes*) ET FILIO SVO BENEMERENTI IN P*ace*	et pour leur fils bien méritant. En paix.
DECESSIT VII IDVS FEB*ruarias*	Il décéda le 7 des ides de février,
VRSO ET POLEMIO CONS*alibu*S ☧	sous le consulat d'Ursus et de Polémius ☧

Pelliccia, remarquant que les noms des parents manquent dans la traduction ci-dessus, préférait lire : Son père Lecteur et sa mère Secunda (?) firent ce tombeau. Nous classons ici ce marbre comme exemple de la première apparition d'un monogramme traversé d'un côté par une barre, de manière à former une sorte de potence. La croix était-elle autre chose?

N° 9. Année 341.

DEPOSSIO IVNIANI PRI·IDVS APRILES MARCELLINO ET PROBINO CONSS·
QVI BIXIT ANNIS XL IN PACE DECISSIT ET AMATOR PAVPERORVM BIXIT
CVM BRGNIA ANNIS·XV·BENEMERENTI BIRGINIA SVA BICTORA
BENEMERENTI FECIT AMATRIX PAVPERORVM ET OPERARIA



Déposition de Junianus la veille des ides d'avril, Marcellinus et Probinus étant consuls.
Il vécut 40 ans, en paix décéda; ami des pauvres.
Il vécut avec son épouse 15 ans. A lui bien méritant, Victor(i)a son épouse,
Qui aime les pauvres et qui est laborieuse (pour eux?), fit (ce tombeau).

Il faut remarquer la contraction BRGNIA pour BIRGINIA, *virginia*, épouse depuis sa virginité. On peut confronter avec l'épitaphe mentionnée par M. de Rossi, où un certain PROBILIANVS fait l'éloge de la chasteté de sa VIRGINIA, restée fidèle pendant les huit ans d'absence de son VIRGINIVS, au su de tous ses voisins[2].

On voit que le terme *amator*, *amatrix pauperorum* revient ici jusqu'à deux fois. On est heureux de constater l'expression *operaria*, travailleuse. Peut-être s'agissait-il de travail pour les pauvres. Néanmoins, même dans ce sens, cette qualification eût été presque une injure dans le courant d'idées où vivaient les païens du temps, qui abandonnaient de plus en plus le travail aux esclaves. Le christianisme, en le réhabilitant, a par là même préparé l'établissement de l'égalité sociale. L'importance des aumônes fut reconnue dès l'origine de l'Église; mais au IV[e] siècle grandissait l'idée du mérite rédempteur des œuvres de ce genre. Dès le milieu du III[e], Cyprien montrait dans l'aumône un moyen de purification. Pour lui, elle lavait les péchés com-

1. Hébr., XIII, 4. — 2. *Roma sotterranea*, t. III, tav. XXV, n° 4.

mis après le baptême, comme ce sacrement lavait ceux commis avant l'entrée dans l'Église. Ainsi se dessinait peu à peu le caractère de plus en plus extérieur de la doctrine. La spiritualité première se perdait. En général, dans l'épigraphie de ce temps, le mérite des œuvres est un peu plus accentué que dans la doctrine de saint Paul. Cela s'explique du reste : on ne niait pas la justification par la foi [1], mais l'hérésie pélagienne n'était pas née, l'attention n'avait pas été portée sur les dangers de la trop grande confiance aux œuvres. On mettait l'accent sur la vie pratique et sur la sainteté. Le formalisme n'avait guère eu le temps de naître, et nul besoin ne se faisait sentir de réagir contre lui par le développement de ce qu'on a appelé depuis les théories pauliniennes.

N° 10. Année 343.

PLACIDO ET ROMVLO CO*nsulibus*	Sous les consuls Placidus et Romulus.

Cette date ne mériterait pas d'être mentionnée si elle n'était celle où pour la première fois nous apparaissent le bœuf et l'âne auprès de la crèche du Sauveur. C'est en effet ce que nous pouvons reconnaître dans ce fragment de sarcophage. Nous renvoyons au chapitre LXVII pour l'explication de ce détail légendaire.

N° 11. A la date 345 une inscription du musée de Latran porte :

ϹѠΚΡΑΤΗϹ ΑЄΙΜΝΗϹΤΟϹ ΦΙΛ ΔΗΠΟϹЄΙΤΟΥϹ Θ ΚѠΚΤΒΑΜ ΑΝΝΟΥϹ ΤΡΙΓΙΝΤΑ ΙΝ ΠΑΚЄ	*qu'il faut lire :*	Σωκρατης ἀείμνηστος φίλτατος *dépositus IX kalendas octobres, Am(antio et Albino consilibus ?)* *annos triginta in pace.*

Socrate d'éternelle mémoire, très-cher,
déposé le 9 des calendes d'octobre, sous le consulat d'Amantius et d'Albinus,
à trente ans, en paix.

Indépendamment des qualifications données au défunt, il faut noter ce grec mêlé de latin, et ce latin écrit en caractères grecs. Le défunt devait être Grec d'origine; évidemment le marbrier qui a gravé la pierre ne connaissait pas l'alphabet occidental.

N° 12. Année 347.

DEP*ositio* EVSEBI	Déposition d'Eusèbe,
XI KAL*endas* SEP*tembres* ✳	le 11 des calendes de septembre ✳
RVFINO ET EV	Rufinus et Eusèbe
SEVIO·CONS*ulibu*S	étant consuls.
QVI VIXIT AN*nos* P*lus* M*inus* XXII	Il vécut à peu près 22 ans.

La forme du monogramme est ici remarquable. C'est toujours celui du Christ, mais avec le P renversé, et une barre horizontale placée au milieu. Cette dernière transformation le fait ressembler à une étoile; si telle était l'intention du graveur, ce serait l'étoile du Christ, assez familière à l'iconographie chrétienne. Nous renvoyons à notre chapitre LXXXVIII pour l'étude des transformations qu'a subies le monogramme, et pour l'appréciation de leur portée.

A l'année 348 se rencontre un semblable signe en forme d'étoile, mais avec le P dans sa

1. Clément, *Ep. ad Cor.*, 32. — Polycarpe, *ad Philipp.*, 3, etc.

position normale, ainsi : ☧. L'épitaphe à laquelle il est joint est celle d'un *juris consultor,* dont il est dit :

FELIX VITA VIRI FELICIOR EXITVS IPSE	Heureuse fut la vie de cet homme, plus heureuse sa mort.

N° 13. Année 349.

CONSTANTIAE BENEMERE	Son époux (depuis virginité) à Constance bien méritante,
NTI BIRGINIVS CASTE CON	Chaste compagne
PARI CVM QVA FECIT A	avec laquelle il fut
NNIS VIII·QVE VICSIT ANNIS XVIIII.	8 ans. Elle vécut 19 ans.

Il y a une erreur probable dans les chiffres, car la jeune femme, même sous le ciel italien, ne saurait avoir été mariée à onze ans. Nous rappelons que le mot *virginius* indiquait un époux qui n'avait pas eu d'autre compagne, par suite du principe alors en honneur, mais non universellement pratiqué, de ne se marier qu'une fois, c'est-à-dire étant vierge. Ce terme était du reste connu chez les païens, qui n'approuvaient pas tous les divorces faciles. Sur la portée de l'épithète *castæ* et du verbe *fecit,* nous renvoyons à l'épitaphe de l'an 336.

N° 14. Année 350.

SVCCESSAE FILIAE DVL	A Successa, leur fille très-douce,
CISSIMAE PARENTES·Q*uae* V*ixit* AN	ses parents. Elle vécut deux
NOS DVOS M*enses* XI·D*ies* II·B*ene*M*erenti* IN PACE	ans 11 mois 2 jours, bien méritante, en paix.
D*e*P*osita* XVIII KAL*endas* SEPT*embres* NI*g*RIANO *consule*	Déposée le 18 des calendes de septembre, sous le consulat de Nigrianus.

Si c'est l'épithète ordinaire, bien méritante, qu'il faut lire sous les deux lettres B M, nous devons constater que ce titre n'avait aucune portée dogmatique, puisqu'il s'applique ici à la personne d'une enfant qui n'avait pas encore trois ans. Autant en disons-nous de l'*in pace,* car on ne peut pas supposer que personne voulût envoyer en purgatoire ces tendres créatures de qui Jésus disait que le royaume des cieux est à eux (Matth., XIX, 14). L'importance attachée par Jésus à l'enfance devait amener une révolution dans les mœurs de la famille antique. Plus d'expositions de nouveau-nés. Les droits de vie et de mort attribués par la loi romaine au père sur tous ses enfants sont remplacés par le respect des faibles et par le soin des créatures de Dieu.

N° 15. Année 352.

PRIVATAQV*a*E VIXIT ANNIS LIII ME*n*SIS	Privata, qui vécut 53 ans 8 mois
VIII DIES II DEPOSITA EST IIII NONAS	2 jours, fut déposée le 4 des nones
FEBR·BENEMERENTI IN PACE	de février, bien méritante dans la paix du Christ,
DECENTIO ET PAVLO CONS*ulibu*S	Sous les consuls Decentius et Paul.

Notons ce monogramme de forme constantinienne employé comme complément du texte (il se trouve bien en ligne avec celui-ci), particularité qu'à tort, ce nous semble, on a attribuée aux années qui précédèrent Constantin. Boldetti cite de même[1] l'épitaphe OLIMPIODORE VIVAS IN DEO ☧ Olympiodore, que tu vives en Dieu-Christ. Si l'on préfère séparer ce monogramme du nom de Dieu, on n'aura pas moins constaté l'emploi de la formule *vivas* au IV[e] siècle.

---

1. *Osservazioni sopra i cimiteri,* p. 340.

N° 16. Année 353.

DEPOSI*tus* FL*avius* FAVSTINVS III IDVS AVG*ustas* CONST
ANTIO AVG*usto* VI ET C*o*NSTANTIO II CONS*ulibu*S
IN PACE

Flavius Faustinus, déposé le 3 des ides d'août,
sous le 6e consulat de Constantius Auguste et le 2e de Constantius (Gallus).
En paix.

Nous ne reproduisons cette épitaphe que parce qu'elle donne l'une des dates auxquelles on figurait le dauphin et les scènes de marine. Le dessin de ce couvercle de sarcophage est meilleur que les caractères de l'inscription; peut-être était-ce un ancien marbre, utilisé de nouveau par les chrétiens.

N° 17. Année 355.

MIRAE·INNOCENTIAE AC SAPIENTIAE
PVERO·MARCIANO QVI VIXIT ANN*os* IV ET
MENSES·IV·DIES II·QVIESCET IN PACE
D*ie* PRID*ie* KAL*endas* DEC*embres* ARBETIONE ET LOLLIANO
CO*n*S*ulibu*S·PARENTES FECERVNT

D'admirable innocence et sagesse,
l'enfant Marcianus vécut 4 ans et
4 mois 2 jours. Il reposera en paix.
Avant les calendes de décembre, Arbétius et Lollianus
étant consuls, ses parents firent (cette épitaphe).

Ce n'est pas pour mentionner l'admirable sagesse d'un innocent enfant de quatre ans que nous transcrivons ce marbre, c'est à cause du monogramme cruciforme soutenu, comme un étendard, par un personnage qui se trouve au pied de ce texte. Peut-être cette forme du monogramme se rencontre-t-elle plus tôt ailleurs, dans les monnaies, par exemple; mais on voit que, dans les épitaphes portant date précise, il faut dépasser le milieu du IVe siècle pour en trouver le premier exemple. Comme elle est la transition entre le monogramme ordinaire ☧ et la croix proprement dite, nous renvoyons à ce qu'en dit notre chapitre LXXXVIII.

N° 18. Année 355.

STATILIA TIGRIS FILIA DVL	Statilia Tigris, fille très-douce,
CISSIMA QVE VIXIT ANN*os*	qui vécut 22 ans
XXII D*ies* XVIIII ET CVM MARITO	19 jours, et avec son mari
FECIT ANN*os* IIII M*enses* III D*ies* VII	fut 4 ans 3 mois 7 jours;
KAL*endas* IVLIAS·QVIESCET IN PACE	aux calendes de juillet. Elle reposera en paix.
FLAVIVS ARBITIONE ET LOLLIANO CONS*ulibus*	Flavius Arbétius et Lollianus étant consuls.

Indépendamment de l'importance attachée par le mari survivant à indiquer le temps que son épouse a passé avec lui, nous trouvons utile de citer le futur *quiescet*. Il n'est pas opportun d'en presser trop le sens : ce pourrait être une altération du présent *quiescit;* et d'ailleurs on pourrait le traduire par la tournure : Tel..... va reposer en paix. Au reste, il est difficile de dire si, dans la pensée de l'épigraphiste, le repos devait concerner l'âme plutôt que le corps. L'épitaphe n° 18 ajoute l'*in pace* à l'expression *quiescet*. Voilà donc l'époque où cette formule

fait irruption dans l'épigraphie. Elle reviendra sans cesse désormais avec ses variantes. Raoul Rochette remarque[1] que le *requiescit* a ses analogues dans l'épigraphie païenne, où on lit : *Corpore hic conquiescit cunis terræ mollibus;* ενθάδε νῦν κατὰ γῆς σῶμα ἀνέπαυσε πονων; εις τ'αθανάτους δεισιδαίμων κοιμαται; *Hic requiescit, hic adquiescet, requiescant, requiesco, quietorium, somno æternali, quieti æternæ,* et presque l'*in pace* des chrétiens que nous retrouvons si souvent dans l'épigraphie des cimetières. Cette conformité entre la terminologie chrétienne et la païenne doit rendre très-circonspect sur la portée des idées qu'on suppose sous les mots. La plus grave différence pourtant se cache sous ces ressemblances de forme, en ce que si le païen croyait à un repos éternel, le chrétien prévoyait un réveil après le sommeil. Au reste, la variante *requiescit* n'apparaît que vers la fin du IV[e] siècle dans les épitaphes datées que Rome a fournies, et, en 422, dans celles de la Gaule.

N° 19.

SOZON BENEDICTVS	Sozon Beni (Benoit)
REDIDIT *Deo spiritum* AN*norum* NOBE(*vem*)	rendit (à Dieu son esprit) à 9 ans.
BERVS (*verus*) ☧ (*Christus*) ISPIRVM (*spiritum tuum*)	Le vrai Christ (reçoive ton) esprit
IN PAC*e* ET PET*e* PRO NOBIS	en paix, et prie pour nous.

On trouvera la discussion dogmatique qu'évoque cette épitaphe à la fin du chapitre LXXI. Nous la plaçons ici, quoiqu'elle n'ait pas de date, parce que nous la croyons de la première moitié du IV[e] siècle. On y remarquera le monogramme en complément d'écriture, et la croix gammée.

On croit entrevoir la croix, dissimulée dans les dessins d'un pain ou d'une couronne, sur l'épitaphe suivante :

N° 20.

AVRELIO AGATHOPO	A Aurélius Agathopus
AVRELIA MAXIMA MA	Aurelia Maxima sa
TER FILIO CARO ET CARISSIMO	mère, à (ce) cher, très-cher fils,
QVI VIXIT ANNIS XXVII	qui vécut 27 ans
MESES III DIES XXV	3 mois 25 jours,
BENEMERENTI FECIT	à lui bien méritant, elle fit (cette épitaphe).

Point de date à ce marbre, mais une paléographie qui peut convenir à la première moitié du IV[e] siècle. On le classe même parmi ceux de la fin du III[e][2]. Mais, si la croix dessinée dans le pain ou la couronne que nous venons de mentionner est intentionnellement élargie au bout des quatre bras, à la façon des croix grecques propres au V[e] siècle, il est permis d'hésiter quelque peu sur cette dernière attribution. On pourrait supposer que la croix n'a été ajoutée qu'après coup. Elle est dans le champ d'une couronne portée par l'animal indistinct (brebis ou cheval, peu importe) qui est dessiné sur la gauche de notre marbre. Ils ne sont pas rares, les exemples de coursiers remportant la couronne de vie : « J'ai achevé ma course, disait saint Paul, la couronne de justice m'est réservée (II Tim., IV, 8). » Nous préférons cette interprétation à celle du pain eucharistique donné *in extremis,* sous forme de viatique, au mourant. Elle est d'accord

---

1 *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XIII. — 2. Voir de Rossi, *Bull. di Arch. crist.*, 1873, p. 64-70.







avec l'étymologie qu'on prête au nom du défunt : ἀγαθός πούς, bon pied, grand coureur[1]. Quoi qu'il en soit, ce même chrétien victorieux est encore représenté sous figure de colombe. Il est devenu esprit. Citoyenne du ciel, la colombe fut d'abord l'image de l'Esprit-Saint, puis, par comparaison à cet esprit, elle représenta les âmes d'hommes recueillies dans la paix. Là elles jouissent des joies spirituelles dont la vigne est le symbole. Une vigne est en effet esquissée avec ses grappes sur la droite de l'épitaphe, « allusion à la mystique terre promise, au jardin céleste, au paradis ».

On a pu remarquer, en confrontant nos planches XXII, XXXII, XXXIII, XXXIX, que les épitaphes portant des dates précises croissent en nombre à mesure qu'on avance dans l'ordre des temps. Les plus anciennes des plus vieux cimetières ne sont presque jamais datées. L'usage de marquer le moment où elles ont été faites s'accentue de plus en plus dans le III[e] siècle, pour devenir familier au IV[e]. Sur treize cent soixante-quatorze exemples, M. de Rossi n'en a trouvé que trente-trois ou trente-quatre antérieurs à Constantin qui portent les noms des consuls sous lesquels on les a gravées. Les épitaphes postérieures à Constantin contiennent presque toujours l'âge, le jour de la mort et de la sépulture; l'altération du style va croissant. On voit arriver les louanges ampoulées et les vers emphatiques. C'est la diction de rhéteurs inhabiles; on parle pour les visiteurs; le souvenir recherche la publicité; la condition du défunt est souvent mentionnée. Le cimetière à ciel ouvert remplace souvent la catacombe; la basilique en tiendra bientôt lieu. Les symboles deviennent plus rares, surtout ceux qui cachent un sens mystérieux. Par contre, le monogramme du Christ les remplace. On dit : *in* ☧, *in signo* ☧, *in pace* ☧, c'est-à-dire *Christi*. — *Ab angelis, de sæculo exivit, natus in æternum, animæ innocenti*, ἀειμνηστος, *pie zeses, etc*. M. de Rossi remarque qu'après Constantin on ne donne plus à la même personne les trois noms classiques, comme auparavant. On néglige celui de la *gens*. Le *cognomen* affecte les désinences *antius, entius, ontius, osus*. Nous trouverons plus tard d'autres formules; mais celle de *vivi facerunt* apparaît déjà. On substitue le *depositus* au *decessit*. Au lieu d'un tiers de textes grecs, on n'en lit plus qu'un dixième. La langue latine a pris le dessus.

CHAPITRE XL

Statues et types du bon berger.

Notre planche XL est gravée d'après des photographies prises sur les sculptures originales, les trois premières au musée de Latran, la dernière parmi des débris, à Saint-Calliste, l'autre à Saint-Clément.

§ 1. Statuettes et bas-reliefs. Origine du type.

Il existe quelques statuettes du bon berger, assez rares du reste; nous en donnons les exemplaires dont nous avons pu obtenir la photographie; ils s'échelonnent de la fin du III[e] siècle à la fin du IV[e]; les bas-reliefs étaient plus communs que les statues, car ils

1. Une épitaphe de Sardaigne représente un cheval entre une palme et un monogramme. Tout harnaché pour la course, il porte lui-même sur la cuisse ce signe du Christ, son maître. Ainsi le nom du propriétaire est marqué au fer chaud sur l'épaule des chevaux élevés en liberté dans le même pays. (De Rossi, *Bull. di Arch. crist.*, 1873, p. 137.

étaient utiles sur les urnes des sépultures, tandis que les statuettes n'avaient leur place obligée nulle part, surtout point dans le culte; elles n'entraient pas dans les besoins; en les multipliant les chrétiens eussent craint de se rapprocher de l'usage des idolâtres; ils eussent appréhendé qu'on ne prît leurs œuvres pour des dieux lares. Il y eut pourtant des exceptions. Rappelons ici ce que dit Eusèbe[1], d'avoir vu à Césarée de Philippes une statue de bronze qui représentait le Christ tendant la main à l'hémorrhoïsse pour la guérir. D'après Bottari[2], Philostorge[3] l'aurait mentionnée, la disant démolie sous Julien. Le 2e concile de Nicée en aurait tiré argument en faveur des images. La rareté de ces exemples prouve assez que la statuaire n'entrait pas dans le culte; mais il eût été étrange que ce qui se faisait journellement en bas-reliefs ne fût jamais traduit en statues. Tout dépend, d'ailleurs, de l'usage qu'on faisait de ces œuvres d'art. Les mettait-on dans les églises, s'agenouillait-on devant elles pour faire sa prière, c'est ce qu'Eusèbe ne nous dit pas, et pour cause! Le caractère hiératique ne fut pas d'abord attaché à de telles productions artistiques.

La figure 1 montre un type assez informe, qui ne saurait se rattacher à la bonne époque. L'agneau est gauchement posé, le berger s'appuie sur une grosse houlette qui rappelle celle que les *pecoraj* actuels de l'*Agro romano* portent encore.

La figure 2 est plus gracieuse et plus finie. Le berger y tient des deux mains un agneau satisfait, qui se retourne vers lui avec reconnaissance. Il porte au côté, pendu en bandoulière, une sorte de panier à provisions. La simple tunique laisse son épaule droite nue[4].

Fig. 3 et 4. Le bas-relief au-dessous nous fournit deux types très-distincts. Dans le jeune berger, dont la houlette ressemble à la verge de commandement que nous retrouverons plus tard entre les mains de Jésus, qui ne reconnaîtrait Jésus même, Jésus opérant le miracle du salut de la brebis? Mais le personnage d'en face est barbu. Il porte l'agneau dans le pan de son manteau[5]. Celui-ci ne serait-il pas un apôtre? Nous verrons plus loin des bons bergers portant barbe. En considérant que ces deux personnages se regardent et semblent se parler, il serait facile de rappeler la scène de Jésus conférant à Pierre le droit de paître ses brebis[6]. Mais il n'y aurait là qu'une hypothèse.

Fig. 5 et 6. On doit aisément noter une conformité entre les deux figures mutilées qui sont au bas de notre planche. Le style en est assez mouvementé, mais rude, surtout dans le fragment de droite. La statuette n° 5 a été trouvée dans les dépendances de la primitive basilique de Saint-Clément. C'est un *Pastor bonus,* qui en doute? Mais sur quelle preuve les bons moines irlandais qui ont exécuté les fouilles de cette basilique l'ont-ils baptisé Petrus? Les types du Christ, à partir du IVe siècle, sont souvent barbus, et cette circonstance ne suffit pas pour autoriser à y voir la moindre ressemblance avec les types attribués à Pierre. Sans doute, Christ avait dit à son apôtre : « Pais mes brebis »; mais, en somme, on n'a pas un seul exemple incontestable d'un saint Pierre représenté en berger. M. de Rossi, dans le cas actuel, n'en a pas jugé comme les moines[7]. Il serait disposé à croire cet exemplaire antérieur à Constantin. Ce serait chose difficile à démontrer. Pour notre part, nous voyons une indication contraire dans ce fait qu'il provient des attenances d'une basilique. Mais il s'agit probablement d'un Jésus pasteur.

1. Voir *Hist. ecclés.*, l. VII, ch. 18.
2. Voir t. I, p. 137.
3. Voir *Hist. ecclés.*, VII, 2.
4. Ainsi dans la dernière figure de notre planche.
5. Pareille attitude sur un bas-relief du musée Kircher.
6. Jean, XXI, 16.
7. Voir *Bull. di Arch. crist.*, 1870, p. 150.

De longues et vives discussions ont été soutenues entre les archéologues religieux et ceux qui ont cru devoir faire école à la suite de Raoul Rochette, trouvant dans l'art païen les origines de la plupart des figures chrétiennes. Ces dissentiments nous ont toujours semblé résulter plutôt de malentendus que d'une contradiction irrémédiable dans les idées. Il y a exagération de points de vue vrais. Évidemment, la parabole du bon berger est une création toute chrétienne, qui n'a pas même d'analogies dans la mythologie païenne. Les Faunes, les Mercures Criophores et autres, les génies champêtres, tels que les concevait l'antiquité, n'avaient ni l'austérité douce de la conception chrétienne, ni la gravité morale dont les artistes des catacombes se sont bien rarement écartés. Les faunes du paganisme dansent, grimacent, font fête à leurs animaux; ils se sentent du bouc plus que du berger. Ils évoquent même des idées malsaines; on y sent d'instinct l'immoralité profane, le mélange de l'homme et de la bête, tout au moins le rabaissement de l'homme au niveau de ce naturalisme facile, mais sans élévation ni délicatesse, qui faisait le fond du polythéisme. Non, les peintres et sculpteurs chrétiens n'ont pas emprunté la notion de leur bon berger aux conceptions capricieuses, folâtres ou immondes du paganisme ancien.

Mais ce n'est pas sans raison que Raoul Rochette et bien d'autres ont pu trouver dans la conception chrétienne une conformité d'expression avec la manière antique; s'il y régnait une autre pensée, il y avait pourtant imitation dans la forme, dans les détails accessoires, dans les costumes, dans les accoutrements. Malgré l'impuissance où se trouvaient les chrétiens de s'approprier beaucoup de compositions de l'art antique, de traduire une foule d'images profanes, ils devaient pourtant trouver leur tâche facilitée quand ils rencontraient une création dont la forme, tout au moins, pouvait, avec quelques modifications, s'adapter à leur pensée religieuse.

Un berger avec le *pedum* à la main, cela se trouvait dans les grottes et les nymphées; un berger portant un animal sur les épaules, cela se voit encore tous les jours dans la campagne romaine; ainsi, dans les fresques du tombeau des Nasons cité par Rochette, ainsi dans un autre sépulcre dessiné par Bartoli, ou encore dans une peinture d'Herculanum, imitation possible de la célèbre statue de Calamide; enfin, ces dernières années, au Palatin, une fresque de la maison de Livie a révélé un charmant petit berger qui porte un jeune chevreau sur ses épaules en le retenant par les quatre pieds croisés, exactement comme, dans les sujets chrétiens, le bon pasteur retient la brebis[1]. Constatons pourtant cette différence : celui-ci sauve son fardeau, tandis que le païen le porte au sacrifice et à la boucherie!

Il y a, sans doute, des bons bergers chrétiens porteurs du syrinx et entourés de boucs ou de chèvres; mais le bouc entre aussi dans les paraboles évangéliques, et ces détails-là prouvent tout au plus une réminiscence un peu plus servile de la forme antique chez certains artistes. Quand donc on nous cite le *Faune à la chèvre* de l'ancienne collection de Saint-Ildefonse, ou même les fêtes de Mercure Criophore, dans lesquelles le plus beau des jeunes gens portait par la ville un bélier, nous ne voyons dans tout cela qu'une facilité pour les chrétiens de trouver la forme adaptée à leur conception. Il est évident aussi que plusieurs productions chrétiennes, pendant la transition de l'art païen au nouveau type, indiquent un syncrétisme de forme plus saisissable. Il peut même y avoir du vrai dans l'opinion de Raoul Rochette, lorsqu'il ne veut pas qu'on suppose forcément la main d'un artiste chrétien en tout bon berger.

1 Voir la publication qu'en ont faite MM. Léon Renier et Georges Perrot, dans la *Revue archéologique*. Paris, Didier, 1870-71, pl. XXI.

Quant à la date de l'apparition de cette conception, rappelons que nous l'avons vue dès le IIe siècle dans la crypte de Lucine[1]. Nous ne saurions reconnaître qu'elle devint plus rare dans l'iconographie chrétienne à mesure que la décadence approcha, car un grand nombre de monuments d'une décadence accentuée portent ce type connu; Raoul Rochette observe avec raison qu'il disparut quand le crucifix fut usité. Le bon berger et le crucifix correspondent, en effet, à deux conceptions différentes de l'idée chrétienne, à deux phases de la vie religieuse dans la société nouvelle. Le premier convient à la période évangélique, le second à la piété du moyen âge. Il y a aussi une distinction à établir entre les bons bergers qui précédèrent le milieu du IIIe siècle et ceux qui le suivirent. Les primitifs, plus simples, plus dignes, se ressentent mieux de l'inspiration évangélique; ils n'ont pas d'attributs païens, et s'ils portent le syrinx, c'est pendu au flanc, comme une simple indication. Les tardifs le portent souvent aux lèvres; ils se ressentent de l'imitation profane, ils ont moins de tenue et le caractère religieux en est trop souvent absent. Ainsi, contrairement aux vraisemblances et aux hypothèses de l'archéologue français, c'est assez tard qu'on a le plus servilement copié les païens dans l'expression de ce type. Néanmoins, dans les sculptures, le bon berger fut le premier sujet adopté par les artistes : étant moins différent des modèles profanes, il pouvait être exécuté, à l'occasion, même par un ouvrier païen. Création du IIIe siècle, peut-être du IIe, il se continua dans le IVe.

§ 2. Jésus et les petits. L'esclavage.

Quelles brebis conduisait Jésus ? Le divin pasteur n'était pas venu pour les hommes libres seulement; la brebis qu'il recueillait et portait au bercail sur son épaule était bien souvent la figure de quelque pauvre esclave délivré par lui, dans le présent, de la servitude morale; dans l'avenir, de celle des hommes. Un mot sur les agissements de l'Église vis-à-vis de l'esclavage sera donc ici à sa place. Quelques épitaphes nous serviront d'introduction.

D·MARCIE·RVFINE DIGNE·PATRONE·M· SECVNDVS·LIBERTVS·FECIT	A Marcia Rufina, digne patronne, Secundus son affranchi.

L'épitaphe faite par SECVNDVS est remarquable par les deux lettres D·M· (*Dîs manibus*, aux dieux mânes) qui sont inscrites aux deux angles. Ces deux lettres, sous l'empire, étaient devenues l'indication presque obligée d'une pierre sépulcrale; l'habitude les faisait parfois conserver, nous l'avons vu, dans l'épigraphie chrétienne. Ce marbre se distingue encore par une autre infraction aux usages chrétiens : c'est la mention du titre de *Libertus*. Les chrétiens n'aimaient pas à indiquer les positions sociales, pas plus celles qui étaient humbles que les dignités. Les affranchis citent parfois eux-mêmes leurs patrons par reconnaissance. Quant aux maîtres, aux patrons, dans les anciennes épitaphes, ils passent leurs propres qualités sous silence : non qu'il y eût une loi à cet égard; c'était affaire de répugnance plutôt que de règle. La patronne de cet affranchi avait nom RVFINA. Il n'est pas sans opportunité de se rappeler l'épitaphe de ΡΟΥΦΙΝΑ ΕΙΡΗΝΗ que nous avons déjà rencontrée; elle provient d'un ambulacre voisin de cette tombe, c'est-à-dire du cimetière de Sainte-Lucine, et on l'attribue au IIe siècle, avec la croix dont elle est ornée. Celle de MARCIA RVFINA est estimée approximativement de la fin

1. Voir nos planches XVI et XVII.

du III[e]. Elle porte une sorte d'enclume, un instrument de métier difficile à définir et une palme [1].

Voici deux épitaphes du même genre (la première du IV[e] siècle), trouvées au cimetière de Calliste :

PETRONIAE AVXENTIAE·C·F· QVE VIXIT ANNIS XXX LIBERTI FE *cerunt be*NEMERENTI IN PACE	A Pétronia Auxentia, femme illustre, Qui vécut 30 ans, ses affranchis, à elle bien méritante. En paix.

Cette personne, *clarissima femina*, de la gens Petronia, patricienne, qui vécut cinquante ans environ avant Sextus Pétronius Probus, c'est-à-dire vers la fin du III[e] siècle, avait peut-être affranchi ses esclaves en se faisant chrétienne, et l'on peut supposer qu'ils se convertirent aussi, puisqu'ils furent admis en corps à lui faire une sépulture dans une catacombe. Les *Actes de saint Sébastien* mentionnent un Cromatius dont on affirme qu'il en affranchit 1,400 à son baptême. *En les baptisant*, il disait ne pas vouloir que « ceux qui commençaient à avoir Dieu pour père fussent esclaves des hommes ». Saint Hermès passe pour en avoir libéré 1,250. Par gratitude, on conçoit que ces affranchis s'occupassent de la sépulture de leurs bienfaiteurs. De telles faveurs devaient amener des conversions en masse, plus ou moins sérieuses.

AVRELIO SCOLACIO·PATRONO DIGNISSIMO QVI VIXIT ANNIS LXX IN PACE LIBERTI FECERVNT	A Aurélius Scolacius, leur patron très-digne, qui vécut 70 ans, en paix, ses affranchis firent (ce tombeau).

Le digne patron Aurélius Scolacius avait donc aussi affranchi des esclaves.

Une épitaphe tronquée signale une

OνHCIMH ΔΟΥΛΗ ΘЄΟΥ	Onésime, servante de Dieu.

En effet, M. de Rossi n'a pas trouvé une seule fois la désignation de *servus* sans l'adjonction *Dei*. L'Onésime apostolique, mentionné dans l'épître à Philémon, ayant été esclave, nous pensons que ce n'est pas sans intention que la personne citée dans notre marbre est appelée servante de Dieu. Cette substitution du service de Dieu à celui des hommes est la plus belle démonstration de l'esprit social et égalitaire du christianisme. Le silence intentionnel des graveurs d'épitaphes sur l'esclavage en dit plus que de longs discours. L'Église avait recruté ses membres surtout parmi les petits; elle appelait à elle les déshérités qui avaient perdu jusqu'à leur liberté. L'un des secrets de son succès, à Rome comme ailleurs, c'est que précisément elle leur rendait, moralement tout au moins, ce grand bien sans lequel la dignité humaine est compromise. Les prêtres du II[e] et du III[e] siècle pouvaient, comme saint Paul, recommander aux esclaves la patience, l'obéissance même à un ordre de choses qui n'eût pu être renversé brusquement sans l'emploi de la violence et sans une guerre sociale; mais pour eux l'esclave initié aux mystères chrétiens par le baptême n'était plus un esclave. Ce mot n'entrait pas dans la terminologie religieuse du temps, ou il y perdait son acception ordinaire : « Il n'y a plus ni esclave ni libre, avait dit saint Paul, mais vous êtes tous un en Jésus-Christ [2]. » Nous avons trouvé dans les catacombes les expressions de *servus Dei*, δοῦλος τοῦ θεου, *ancilla Dei;* en Gaule on lit quelquefois celle de *famulus Dei*, mais jamais il n'est question des esclaves

1 Voir aussi le forgeron de la planche IX, nº 33. — 2. *Gal.*, III, 28; *Col.*, III, 11.

des hommes. Ce fait est d'autant plus notable que, dans les *colombaria* des païens, on lit les désignations de toutes les fonctions serviles [1].

« Celui qui était esclave, appelé au service du Seigneur, devient affranchi du Seigneur, » avait dit encore l'Apôtre [2]; et les maîtres chrétiens avaient compris la portée de ce principe, puisqu'ils affranchissaient si souvent leurs esclaves.

Le 82e des *Canons* faussement attribués *aux Apôtres* ne permettait pas d'ordonner prêtre un esclave avant son affranchissement; mais un affranchi pouvait devenir évêque. C'était appliquer le principe de l'égalité humaine dans la limite de ce qui était praticable.

A la date de 217, nous avons trouvé le mot de *liberti;* dans l'épitaphe ci-dessus, il s'agit d'un *libertus* qui rappelle sa position antérieure, mais par reconnaissance pour sa *digne patronne*. D'en bas, de l'affranchi, partait parfois un cri de gratitude; d'en haut, du maître, jamais une prétention injuste à marquer encore du sceau de la servitude légale l'humble chrétien que le Christ et la mort venaient d'affranchir. Les patrons, qui probablement payaient les frais d'inhumation de leurs serviteurs, ne les inscrivaient pas comme ayant été esclaves; les patriciens, qui faisaient partager leur propre sépulture (au IIe siècle tout au moins) à leurs clients et aux chrétiens pauvres de leur voisinage, offrant l'hospitalité de leurs tombes à l'Église naissante, et faisant creuser des *loci* pour toute une population de petits selon le monde, prouvaient par là le sens égalitaire du christianisme. C'était la fraternité jusque dans la mort. Nous pouvons supposer que beaucoup de ces *loci* fermés de tuiles, où pas un nom n'était inscrit, appartenaient à d'humbles esclaves. Mais ils reposaient dans le même cimetière que leurs riches patrons et à deux pas d'eux.

L'absence de désignation des distinctions sociales se remarque tout aussi bien dans les inscriptions qui portent des noms historiques que dans les autres, puisqu'il est si difficile de savoir si elles appartenaient réellement au patricien lui-même ou aux clients et serviteurs de sa *gens*. A peine et assez rarement dans les trois premiers siècles, deux lettres viennent-elles rappeler les distinctions sociales : *v c, c f, vir clarissimus, clarissima femina,* qualification banale, du reste, et qui n'était guère plus un indice de vanité que notre titre de Monsieur ne le serait aujourd'hui. Elle trouvait son contrepoids dans les noms bizarres que l'humilité fit parfois adopter. Tel voulut être appelé *Injuriosus, Calumniosus, Fœdula, Stercoreus*, en Gaule surtout. Cette humilité devait mener lentement au sens égalitaire. Nous conviendrons avec M. Le Blant [3] que l'égalité dut rencontrer des résistances étranges dans les mœurs du temps. Mais nous avouons ne pas en avoir trouvé de traces dans les catacombes, et c'est là assurément un fait bien remarquable, quand l'esclavage avait de si profondes racines dans la société antique. Il est vrai aussi que les titres de *frater, soror*, ne se lisent pas dans les épitaphes, au sens moral du moins; mais, s'ils n'y sont pas appliqués aux petits par les grands, ils ne se rencontrent pas non plus de fidèles à fidèles dans les mêmes couches sociales : la terminologie du temps employait les mots d'*amici* ou de *sodales*. D'ailleurs, nos épitaphes modernes portent-elles plus souvent l'épithète de frère ou d'égal? L'absence de toute désignation contraire a déjà par elle-même une singulière force, quand il s'agit d'une société où s'étaient établies de si hautes barrières d'homme à homme. Sans doute, il était difficile aux esprits les plus hardis de devancer les temps en jetant l'anathème aux possesseurs d'esclaves; l'Église elle-même les eût blâmés de procéder révolutionnairement.

1. Marangoni a lu une fois *libertus*, M. Le Blant deux fois *servus* ou *libertus*, M. de Rossi rarement *affranchi*.

2. I *Cor.*, VII, 22.

3. Préface à ses *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*.

Les conséquences du grand principe de la fraternité humaine ne pouvaient être tirées toutes à la fois. Elles se déroulèrent lentement, progressivement, d'une façon nécessaire. La sévérité des lois romaines s'en trouva adoucie dans les rapports sociaux, et notamment de maîtres à esclaves. Ainsi le christianisme préparait peu à peu les nations à reconnaître les droits généraux de l'homme. Il diminuait chez le possesseur d'esclaves la conscience qu'il avait eue de son droit, ou tout au moins lui ôtait la confiance à cet égard. Il devait en être ainsi, puisque les maîtres étaient amenés à considérer les esclaves comme créatures de Dieu, que le Christ avait rachetées au même titre que les hommes libres, et qui devaient se trouver avec eux un jour dans le même paradis.

Si les inscriptions funéraires se taisent presque toujours sur les positions sociales, c'est parce que l'homme y est considéré par rapport à Dieu, à la différence de l'épigraphie païenne, qui accentue les rapports d'homme à homme. Au lieu de l'égoïsme, la charité, sinon l'égalité théorique.

Sénèque, aux esclaves réduits au désespoir, n'offrait d'autre consolation que le suicide [1], quand leurs maîtres se proposaient pour idéal de les réduire à la passivité de l'abrutissement, comme « souffre-plaisir et souffre-douleur [2], » les vendant ou les louant pour le travail ou pour la débauche. Le christianisme seul leur apprit à s'affranchir en résistant par conscience, fût-ce jusqu'au martyre. Il enseigna aux maîtres à les respecter comme créatures de Dieu au même titre que les *ingenui*, et à les aimer comme des rachetés du Christ. Cette double influence devait, à la longue, détruire l'esclavage sans révolutions sanglantes, sans guerres serviles, les pires de toutes. La conversion fit plus et mieux que la violence n'aurait obtenu. Saint Paul avait prêché « la soumission au Seigneur, et non aux hommes, et l'égalité aux yeux de Dieu [3], » condamnant les « voleurs d'hommes [4], » apaisant Philémon à l'égard d'Onésime, son esclave fugitif; Clément d'Alexandrie protestait contre la multiplicité des serviteurs dans les maisons chrétiennes, demandant qu'on instruisît les esclaves, qu'on respectât leur chasteté et que, suivant un mot de saint Pierre, on ne formât avec eux qu'une même âme [5]. Les *travaillés et chargés*, se sentant relevés par l'appel du Christ, allaient à qui offrait de les soulager. Si la prudence retint les écrivains chrétiens des trois premiers siècles, ceux du IV[e] eurent plus de hardiesse. Ils attribuaient la servitude à la cupidité humaine [6], les misères sociales aux inégalités [7], et faisaient naître la liberté morale au sein même de l'esclavage.

Mais c'est par des actes, plus que par des paroles, que l'Église a affranchi cette malheureuse classe d'hommes. Esclaves et libres, ayant été fondus par le baptême en un seul corps, par un seul esprit [8], étaient absolument égaux dans l'Église : grande nouveauté à côté du paganisme, qui écartait les esclaves de ses *mystères!* Ceux qui s'étaient trouvés réunis dans l'oratoire commun, et qui s'étaient donné le baiser de paix après la Cène, ne devaient-ils pas se sentir quelque peu rapprochés en rentrant dans la société civile? Le prédicateur s'adressait directement aux *tenuiores* aussi souvent qu'aux riches. Les appels du Christ aux petits attiraient ceux à qui Chrysostome disait : « L'homme est un, il est cher à Dieu; s'il est esclave, je ne le méprise pas, car je ne recherche pas la dignité, mais la vertu; je ne me soucie ni de domination ni de servitude, mais de l'âme [9]. » Après avoir chanté les Psaumes et offert l'oblation

1. Sénèque, *Ad Marcian*, 20. — *Ibid.*, *Ép.* 70.
2. Sénèque, *De Providentia*, 3.
3. *Éph.*, VI, 5-10.
4. I *Tim.*, I, 10.
5. Clém. d'Al., *Pædag.*, III, 5, 7, 9, 11, 12.
6. Jean Chrysost., *In Ep. ad Eph. hom.*, XXII, 2.
7. Lactance, *Div. Inst.*, V, 15.
8. I *Cor.*, XII, 13.
9. Jean Chrysost., *De Lazaro hom.*, VI, 2.

commune avec son esclave [1], comment le maître eût-il continué à le traiter en être inférieur par nature? Quand lui-même n'était que catéchumène, il était obligé de sortir de l'assemblée pendant la célébration des mystères, et souvent son serviteur avait le privilége de rester. Bien plus, il arrivait que celui-ci devînt le catéchiste ou même le prêtre officiant. Car l'Église admettait les esclaves au sacerdoce [2] après avoir obtenu ou acheté leur affranchissement [3]. L'évêque, le pape, pouvait avoir été esclave. Ce fut le cas de Calliste, comme on le sait par l'auteur des *Philosophoumena*, qui ne s'en étonnait en rien. Quand l'Église eut assez d'influence, elle amena les maîtres à lui vendre les esclaves élevés aux dignités ecclésiastiques, les payant à double prix [4]; les mœurs, dès le VIe siècle, passaient volontiers en un tel cas sur les droits des maîtres chrétiens. Quant aux maîtres païens, il est probable qu'on leur demandait encore moins leur autorisation, et que, quand l'on pouvait racheter de leur main l'esclave-prêtre, celui-ci exerçait un ministère d'autant plus efficace au milieu de ses compagnons d'infortune [5]. Qui sait si le prêtre-médecin des catacombes [6] n'était pas esclave, comme tant de médecins? Quand les mœurs monastiques s'introduisirent, la patricienne voua sa virginité à Dieu, en même temps qu'elle engageait ses servantes à suivre son exemple, et, renonçant à son rang, devenait l'égale de celles-ci. Plusieurs lettres de saint Jérôme en font foi [7]. Aussi Lactance pouvait dire : « Chez nous, point de différence entre les esclaves et les hommes libres; » et Lucien le satirique pouvait reprocher aux chrétiens de « ne pas même prononcer le nom de nobles ou de plébéiens, de libres ou d'esclaves [8]. » L'expression coserviteur de Jésus qui était venu pour servir n'eut bientôt plus sa portée primitive, car les martyrs disaient à leurs juges : « La souveraine noblesse, c'est l'esclavage de Christ [9]. » Partager le martyre avec les hommes libres, n'était-ce pas constater son affranchissement? Les esclaves païens n'avaient pas plus de volontés que de droits. Les persécuteurs qui leur refusaient, comme aux brutes, le sens religieux, leur défendaient d'être chrétiens. On les honora comme martyrs, et quand la vénération pour les saints introduisit dans l'Église une nouvelle idolâtrie, les esclaves furent fêtés comme les patriciens. L'héroïque Blandine, à Lyon, était une esclave [10]. La fraternité dans la mort volontaire ne pouvait que prouver l'égalité. Défendre non-seulement sa foi, mais aussi, à l'occasion, sa pudeur jusqu'au supplice, c'était prouver sa dignité.

Le christianisme donna à l'esclave droit à la famille. Le *contubernium* de l'esclave païen n'était qu'un lien sans fixité; la promiscuité était la règle. Qui ne se possédait pas ne pouvait posséder ni femme ni enfants. Reconnaître le mariage de l'esclave, en faire une chose sacrée, sinon un sacrement, le rendre indissoluble aux yeux de la conscience affranchie et de l'Église témoin, c'était saper l'esclavage à sa base. Le maître chrétien ne put plus vendre séparément les membres de cette famille consacrée. Les esclaves unis, qu'on voulait séparer, pouvaient répondre non, chose inouïe dans l'esclavage. Les maîtres qui portaient le trouble dans ces humbles ménages étaient réprouvés comme adultères [11]. Telles sont les origines de la lutte séculaire entre le droit civil et le droit ecclésiastique dans la question du mariage. La justice a été tout entière du côté de l'Église, qui représentait alors le vrai point de vue libéral. Quoi qu'il en soit, elle aida à la chute des institutions serviles en déclarant valables, et même indis-

1. Jean Chrysost., *De studio præsentium*, 2.
2. S. Cyrille, *Catéch.*, XVII, 35.
3. *Const. apost.*, VIII, 73, et *Canones*, 81. — Jér., *Ep. ad Theophilum.*
4. Ainsi en plusieurs conciles d'Orléans au VIe siècle.
5. Orig., *Contra Cels.*, III, 55.
6. Voir planche LXV A, figure 10.
7. Ep. 21, *Ad Eustochium.*
8. Lact., *Div. Inst.*, V, 17. — Conf. Lucien, *Hermotimus*, 24.
9. *Acta S. Agathæ, in Act. Sanct.* (février), t. I, p. 621.
10. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1 et suiv.
11. Chrysost., *In I Thess. hom.*, V, 2.





solubles, les mariages entre esclaves et personnes libres, que la loi civile ne reconnaissait pas. Quand elle releva le mariage, elle fit tomber l'horrible coutume de l'exposition des enfants, et par là tarit une des sources de la servitude, car les *alumni* étaient esclaves.

Le rôle d'humbles convertisseurs que les esclaves jouèrent souvent auprès de leurs maîtres, soit par leurs paroles, soit par leurs exemples, apprit à ceux-ci à les estimer pour leurs qualités morales, et non plus seulement pour le profit matériel qu'on en pouvait tirer. Cela aussi fut un pas vers la libération. Et quand le maître chrétien s'employait à persuader son esclave, ne l'élevait-il pas en qualité, par le prix attaché à son âme? Comment n'être pas ensuite amené à affranchir ceux qu'on a convertis, surtout quand cette action est considérée comme l'une des plus méritantes ? Les affranchissements en masse ne se virent, du vivant du propriétaire, que sous l'influence du christianisme. Les empereurs chrétiens reconnurent les actes de ce genre passés devant l'évêque. Cela devint un acte religieux, accompli dans le temple. On obtint la liberté des pauvres créatures que prostituait la cupidité de leurs seigneurs. L'Église se fit le protecteur de ceux qu'on voulait asservir injustement. Le droit d'asile dans les temples servit à sauver bien des victimes de la cruauté des maîtres. Au V[e] et au VI[e] siècle, on échappait à la servitude en se faisant cénobite. Mais en devenant propriétaire l'Église perdit, au moins accidentellement, ce sens libéral. Dès 517, un concile tenu à Épone, en Gaule, interdit aux monastères de s'appauvrir en affranchissant leurs serfs. C'est qu'alors elle déviait de sa voie naturelle, et prenait les petitesses humaines en cessant d'être désintéressée.

Quoi qu'on puisse penser aujourd'hui des tendances autoritaires et antilibérales d'une fraction de la chrétienté, c'est bien le christianisme qui a tué l'esclavage antique. Pour plus amples informations, on pourra consulter l'*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* qu'a écrite M. Wallon, et le résumé qu'en a fait M. Allard dans son volume sur les *Esclaves chrétiens*.

CHAPITRE XLI

Scènes pastorales.

Notre planche XLI est gravée d'après deux photographies prises au magnésium sur les fresques originales.

Fig. 1. On peut voir dans le cimetière de Nérée et Achillée, sous un *arcosolium* absidal assez tardif, un bon berger peint d'un style un peu lourd. Il est appuyé sur sa houlette et retient avec assurance un agneau sur ses épaules, tandis que des brebis à ses pieds regardent vers lui, avec la douce confiance que devraient toujours nourrir les fidèles. Autour d'eux sont disséminés des feuillages et des fleurs, symboles de la nourriture dont le divin conducteur rassasie les âmes. La place d'honneur est à la brebis repentante. Il y a de la joie dans le Ciel, où Jésus la rapporte; mais les autres ne sont pas oubliées.

Fig. 2. Une peinture d'*arcosolium* du cimetière de Saturnin mérite notre attention, à cause d'une épitaphe ingénieuse. Le bon berger y apparaît à côté d'un personnage qui porte

écrit sur des tablettes les mots : RORMITIO (*dormitio*) SILVESTRI, *sommeil de Sylvestre*. Le sommeil n'est pas la mort : on se réveille. La résurrection sera ce réveil des corps. En attendant, les âmes ne perdent pas le sentiment d'elles-mêmes. Le bon pasteur les fait participer à cette première résurrection dont parlait Tertullien, à cette vie par *interim*, où l'âme est rafraîchie, avant d'être de nouveau réunie à son corps. Les ornements dont la tunique à manches de Sylvestre est chargée, les *calliculæ* surtout, nous reportent aux environs du IVe siècle. Le pasteur divin se tient entre deux arbres, plus visibles dans l'original. A en croire le P. Garrucci[1], ces deux arbres représentent deux peuples, le Juif et le Gentil, lesquels constituent l'Église chrétienne. Il donne la même interprétation à quelques palmes des mosaïques et des sculptures. C'est une opinion aussi difficile à contester qu'à prouver. Nous croyons plutôt qu'il s'agit des arbres du paradis, où le Sauveur introduit la brebis relevée.

Les petits et les simples avaient pour la touchante figure du berger une prédilection bien explicable. Nous ne constatons pas la même préférence pour elle chez les écrivains ni chez les lettrés. Surtout les plus anciens d'entre eux, les Pères dits apostoliques, ne mentionnent que rarement le bon berger. Le *Livre du Pasteur d'Hermas*, plus populaire, est presque le seul qui en parle. Tertullien le nomme, mais dans une satire à l'adresse de Calliste, qui le faisait, disait-on, représenter sur des coupes. Autre est la religiosité des simples, autres sont les préoccupations des docteurs. A plus tard le Christ docteur, ou le puissant en miracles, ou le crucifié, ou même le *bambino*. Pour les humbles de l'Israël nouveau, c'est le berger qui est le plus aimé, pour sa grâce et sa sollicitude. Il est beau, il est bon, il sait aimer. On n'adore pas sa figure, mais on s'attache à lui et on se met sous sa conduite. N'est-il pas étrange qu'un sujet si riche et alors si commun ait été plus tard oublié si complétement, *et que pas un artiste byzantin*, ni de l'âge gothique, ni de la Renaissance, n'en ait repris le thème, autant qu'il nous en souvienne?

Pour les gens du peuple, dans l'Église des premiers siècles, le berger était le nourricier du troupeau. Aussi la pâture des brebis est-elle souvent représentée. Une variante expressive est celle de l'épitaphe de RVFINA DVLCIS... qu'on lit au musée Kircher : à côté de l'image de la défunte, on y voit un personnage assis qu'une brebis vient trouver; il lui prodigue des caresses, véritable aliment spirituel. Sur un autre marbre du même musée, on peut voir un berger assis; son chien, qui le regarde, reçoit de lui un morceau de pain, tandis que les brebis paissent à quelques pas. Est-ce là simplement une fantaisie artistique, ou bien devons-nous reconnaître dans le chien le gardien du troupeau de la part du vrai berger? Cette variante ne serait pas précisément biblique. Fussent-ils en sous-ordre, dans les idées évangéliques les gardiens sont de la même nature que le troupeau.

On peut étudier dans Bosio (p. 269) une fresque du cimetière de Nérée et Achillée, représentant un berger au milieu de son troupeau. Il n'y est point debout, il ne porte pas la brebis. Assis sur une roche, dans un bois touffu, il tient en main le *syrinx*, tandis qu'à ses pieds des agneaux se reposent en le contemplant, et qu'un bouc s'avance, cornes en l'air. Comme groupe, ce tableau peut être rapproché de la scène d'Orphée au milieu des animaux. Il y a même une analogie entre ce bon berger, dont le chalumeau charme le troupeau, et le héros légendaire qui domptait les brutes par ses harmonies musicales[2]. Ce n'est pas au hasard que le bouc s'est glissé au milieu de la bergerie. Le Seigneur ne l'en chasse pas. Il sera

1. *Storia dell' arte*, p. 132. — 2. Voir notre planche XXXVI.



Hel og^re Dujardin

SCÈNES PASTORALES À DEMI-PROFANES

Vve A. MOREL et Cie Edit. Cie Paris

bien temps de l'expulser quand le berger sera devenu juge, et qu'il séparera les brebis d'avec les boucs. Pour le moment, le maître ne veut représenter que la sympathique figure du pasteur des âmes. C'est l'harmonie divine qu'il veut introduire dans le monde, et voilà ce qu'indique le syrinx que nous retrouverons à la planche prochaine (fig. 5). A-t-il besoin d'autre arme pour gouverner son troupeau, celui qui est venu non commander, mais servir; non ordonner, mais persuader ? Il gagne les cœurs et ne régente pas : « Les princes des nations les maîtrisent et les grands usent d'autorité sur elles, mais il n'en sera pas de même parmi vous[1]. » Le fort même est aimable. Ainsi devait raisonner la religion nouvelle. Elle entendait conquérir le troupeau humain par l'amour de son chef. Aussi n'avait-on pas même l'idée de représenter la défaite momentanée du Calvaire, qui pourtant devait être suivie de résurrection. La mort du Christ était une anomalie, une dissonance; on aimait mieux contempler le conducteur des peuples sous la joyeuse image d'un fort et aimable berger. Les simples, dans l'Israël nouveau, n'étaient pas tous forts en théologie. Ce qu'ils aimaient à trouver dans la religion, c'est la grâce personnifiée, la compassion du Seigneur, la miséricorde accueillant les égarés sortis du paganisme. Ce qu'ils empruntaient à l'Évangile de saint Jean, ce n'est pas la théorie du *logos*, c'est la douceur infinie d'un rédempteur qui sauve au péril de sa vie.

La multiplicité des représentations pastorales montre quelle place le rôle de Jésus occupait dans la piété du temps. Il était bien le Sauveur celui qui recueillait l'humble défunt, meurtri des combats de la vie et des persécutions mêmes, pour l'emporter avec lui dans le séjour de la paix. La confiance et la foi lui étaient vouées. C'est au berger libérateur qu'on s'attachait avant tout. Sans doute on avait présent à la pensée son sacrifice, puisqu'on faisait allusion à sa croix[2]; sans doute on l'adorait comme Dieu, témoin le crucifix dérisoire du Palatin, près duquel un païen a écrit : « Alexamène adore *son Dieu* »; mais c'est la riante image du pasteur qui avait les préférences populaires sur les sévérités de la passion et sur les définitions de la dogmatique naissante.

CHAPITRE XLII

Scènes pastorales à demi profanes.

Notre planche XLII est gravée d'après sept photographies prises sur les marbres originaux.

Fig. 1. — Sous un escalier du cimetière de Calliste, on a trouvé un fragment de sarcophage à demi païen, à demi chrétien; il y était enterré, et non pas en position pour être vu. Ce marbre ayant été trouvé en partie couvert de chaux, on s'est demandé si les chrétiens n'en avaient pas masqué la sculpture par un platras, comme il est arrivé en plusieurs autres circonstances. Le sujet en est triple. D'abord un médaillon soutenu par deux génies, avec le portrait du défunt, un livre en main. Il l'indique de deux doigts de sa droite, par un geste oratoire. A côté est le groupe bien connu de l'Amour et Psyché s'embrassant. L'Amour est nu,

1. Matth., XX, 25. — 2. Voir notre chapitre XX.

Psyché est vêtue comme il convient. Enfin, un berger portant la brebis, qu'il retient par les pieds. Entre leurs jambes sont des corbeilles de fleurs et de fruits dont l'une est renversée, image probable de la mort[1]. Cette façon d'exprimer ou la mort ou la vie n'est pas moins inusitée dans l'iconographie chrétienne que peut l'être le mythe de Psyché destiné à représenter les origines de l'âme. Aussi a-t-on douté que le premier propriétaire de ce sarcophage fût un chrétien. L'image d'un berger avec l'agneau sur les épaules n'étant pas inconnue chez les païens, ce sujet a pu être choisi dans un atelier de sculpture, par un chrétien qui aura accepté, malgré sa nudité, le groupe de Psyché. Les détails du même thème sont plus sobres, il est vrai, dans le *triclinium* du portique de Domitilla que nous avons déjà étudié; les deux héros ne s'y embrassent pas. C'est que le peintre était probablement chrétien; tandis que, pour ce qui regarde notre sarcophage, l'artiste, étant païen, aura employé l'expression ordinaire du mythe. Ce que l'on peut affirmer de plus sûr, c'est que, la fable de Psyché n'étant pas inconnue dans les représentations chrétiennes, surtout en sculpture, et le sujet ayant été enjolivé de caprices sans prétentions mystiques, comme celui de ce lapin qui grignote des pommes, nous aurions tort d'attacher plus d'importance à ces détails que les chrétiens du IIIe siècle n'y en attachaient eux-mêmes. Tout au plus oserions-nous dire qu'ils cachaient sous ce mythe la doctrine de l'âme humaine se nourrissant d'amour divin.

Fig. 2. Le fragment, au milieu duquel est une orante, est une ébauche un peu rude, mais assez classique. Des brebis s'y reposent sous la garde d'un berger appuyé sur sa houlette. Il est barbu, assez grossier de type. Tel *pecorajo* de l'*Agro romano* pourrait encore aujourd'hui servir de modèle à de semblables créations. M. de Rossi le croit néanmoins d'inspiration chrétienne, à cause de la figure centrale. Cette personne qui, voilée et drapée dans une flottante tunique, se détache au centre du sarcophage, bras étendus sur un fond de tentures, est simplement un portrait de la défunte qui reposa dans cette urne. L'inexpérience des artistes a placé des brebis sur divers plans assez maladroitement indiqués. Les lois de la perspective étaient bien souvent méconnues, même dans la sculpture païenne. La quiétude des brebis indique la quiétude des âmes. C'est la paix que respire ce bercail. Le troupeau représentant d'ordinaire les fidèles, il y a là une image probable de l'Église, où se réfugiaient les travaillés du siècle, à l'abri des arbres du futur paradis. La défunte était du nombre. Cette bergerie a été tirée du cimetière de Saint-Calliste, et semble du IVe siècle.

Fig. 3, 4 et 7. On est surpris de voir des bergers traire leurs brebis, étonnement qu'on éprouve souvent dans l'étude des sculptures, quelquefois dans celle des peintures. Qu'on se rappelle le sens du lait et du *mulctrum* dans la symbolique du temps. Les partisans du symbolisme et des auteurs plus réservés[2] évoquent à ce propos la vision de sainte Perpétue, bien antérieure à nos sculptures, où la sainte dans ses rêves se voyait en paradis, c'est-à-dire dans un jardin. Au milieu de ce jardin était le bon berger occupé à traire ses brebis, après quoi il lui offrait un peu de ce lait. Comment le lait d'une brebis, c'est-à-dire d'une fidèle, put-il devenir dans la bouche de la sainte l'emblème de l'Eucharistie, de ces éléments dont le Christ est la substance, et qui ne peuvent venir que de lui? C'est une de ces contradictions qu'il serait oiseux d'essayer d'expliquer. Si le berger était un prêtre au lieu d'être Jésus, on pourrait croire qu'il tire de Jésus même, de la brebis mystique, le lait dont il nourrira les âmes. Mais il serait naïf

1. Dans le célèbre *cubiculum* du portique de Domitilla, l'Amour, au contraire, remplit le vase de fleurs (pl. XXIX). Est-ce la vie nouvelle versée à pleins bords? Les fleurs étaient souvent représentées sur la tombe des enfants. La courte durée de ceux-ci trouvait en elles leur expression naturelle.

2. Voir M. E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, p. 33.

de se demander comment la jatte de lait (par exemple dans la crypte de Lucine), étant tirée des brebis par le pasteur, peut représenter la chair et le sang du pasteur. C'est dans ces invraisemblances que l'on tombe par l'exagération du mysticisme allégorique. Les figures finissent par ne plus même pouvoir répondre aux idées qu'elles sont supposées représenter.

Nous devons confesser que certains de ces bergers occupés aux travaux champêtres ont un air si vulgaire ou si bestial (exemple fig. 3) qu'il est difficile d'y reconnaître des bons bergers plus ou moins travestis. L'inhabileté de l'artiste ne suffit pas pour rendre compte de ces grossièretés de touche. Mieux vaut supposer que ces marbres sont des emprunts faits aux ateliers des païens, qui ne se piquaient pas de spiritualisme dans les pastorales. Il y a dans la figure 4, si nous ne nous trompons, la scène peu évangélique d'un personnage qui bâtonne son chien. Serait-ce le bon berger obligé de châtier le prêtre, son représentant infidèle? Piquante satire! Nous croirions plutôt que cet exemplaire aussi fut primitivement fait pour des païens, qui se plaisaient à des fantaisies de ce genre. En effet, les deux masques qu'on peut remarquer aux extrémités de l'un de ces marbres ont un cachet profane des plus accentués. L'effigie du défunt, en avant d'une draperie, n'a aucun caractère de piété. Certaines réminiscences en sont même classiques. L'un des génies, qui supporte le cadre de l'épitaphe, s'appuie tristement sur son flambeau renversé, ce qui est un ressouvenir de l'antiquité païenne. Les autres sont dans un état de nudité peu ordinaire dans l'iconographie chrétienne. Les corbeilles qu'ils soutiennent n'indiquent rien de religieux. Enfin l'épitaphe est inscrite maladroitement sur les moulures du cadre, entre lesquelles elle devait être enfermée. Évidemment des personnages peu soigneux se sont emparés d'un marbre antérieurement fait, inachevé même, puisque le portrait n'en a pas été fini, et y ont inscrit le titre (*titulus*) que « firent les parents d'Aurélia (?) Menia, âgée de 31 ans 8 mois, déposée la veille des ides de mars ».

AVREL (?) MENIAE VIXiT ẠNNIs XXXI MENSES VIII DEPOSITA PRIdie IDVS MaRtis PARENTES FECERVNT, dit le texte.

Ce couvercle du sarcophage est dans la cour du palais Corsetti, à Rome.

Fig. 5. Voici un pasteur tenant le chalumeau champêtre. Il est donc évident que l'art antique avait pu fournir des modèles aux chrétiens pour les représentations de scènes pastorales. Ordinairement, il est vrai, c'est de chèvres que les pasteurs païens sont entourés; parfois, néanmoins, c'est de brebis. Nous citerons comme exemple un charmant détail des frises découvertes en 1875 dans un *columbarium* près de la *Porta maggiore*, à Rome. Deux bergers debout y gardent des brebis, dans une attitude gracieuse que les peintures chrétiennes sont loin d'égaler. On croirait lire une églogue virgilienne. Comme point de comparaison avec les œuvres de décadence, nous donnons à la fin de ce volume la gravure de cette fresque païenne, qui pourrait bien dater du Ier siècle. Voir planche supplémentaire, figure 2.

Dans le marbre nº 6, le berger semble porter de petites cornes, comme le dieu Pan.

On y voit un reste de bras étendu qui a dû appartenir à l'image tronquée d'un défunt en prières. On devine encore un coin de la draperie devant laquelle était placé le portrait, suivant l'usage.

Fig. 7. Encore un pâtre qui se prépare à traire une de ses brebis; derrière lui est une gerbe, destinée sans doute à les nourrir.

CHAPITRE XLIII

Scènes pastorales, symboles de l'Apostolat et du Jugement.

Notre planche XLIII est gravée d'après plusieurs photographies prises sur les marbres originaux, dont trois au musée de Latran et une à l'ancienne galerie Sciarra.

Fig. 1. Le couvercle posé sur ce sarcophage ne lui appartient pas. Il représente une scène de chasse, et n'a peut-être été adopté que parce que le coureur semblait être le symbole de la hâte du chrétien vers le royaume des cieux. Le sarcophage lui-même a été doré, ce qui suppose 1° qu'il a appartenu à une personne riche; 2° qu'il est de la décadence, époque où ce luxe était plus volontiers prodigué. Son style est médiocre. Aux deux extrémités, sont un bon berger et une orante. Le centre est occupé par des scènes champêtres. Ici des bœufs traînent une charrue, excités qu'ils sont par un conducteur armé d'un fouet; là, des travailleurs piochent le sol durci, gagnant leur pain à la sueur de leur front. Plus loin, un berger assis trait une brebis que maintient un second personnage debout, devant le bercail. Voici des béliers qui joutent, se heurtant le front; puis viennent des représentations plus strictement religieuses, celles de brebis reposant sous les frais ombrages, ou paissant les feuilles de l'arbre de vie.

Fig. 2. Le beau bas-relief qui occupe le milieu de notre planche a été trouvé près de l'église de Saint-Laurent hors des murs. Il a été publié par Bosio et par Aringhi[1]. Au centre et aux deux extrémités, voici le divin berger debout, appuyé sur son bâton; ici, il caresse une brebis qui tend vers lui la tête; là, il semble parler à un agneau qui se retourne pour écouter. Il est impossible de regarder ces détails sans se rappeler la charmante parabole relatée par l'évangéliste saint Jean : « Celui qui entre par la porte est le berger des brebis. Les brebis entendent sa voix, et il appelle ses propres brebis par leur nom et les mène dehors. — Ses brebis le suivent parce qu'elles connaissent sa voix. — Le bon berger donne sa vie pour ses brebis. — Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent[2]. » C'est bien l'intimité du divin conducteur et du troupeau aimé de lui qui est ici exprimée avec grâce et douceur. Les artistes qui ont sculpté ce marbre s'étaient inspirés de l'Évangile selon saint Jean et des déclarations du Sauveur.

Le bon berger du sarcophage que nous étudions est vêtu autrement que les autres personnages. Il porte une sorte de pèlerine qui pend sur la tunique jusqu'à la ceinture. Est-ce le *birrus,* si communément employé sous les derniers empereurs? ou serait-ce plutôt la *pœnula,* sorte de blouse ronde par le trou de laquelle on passait la tête? Ces vêtements des classes pauvres, usités surtout vers la fin de l'empire, nous donnent une indication chronologique qui n'est pas à dédaigner. Jésus en est ici revêtu pour indiquer son humble mission de berger. Ainsi devaient être habillés les *pastores* du temps.

Voici, au contraire, les douze apôtres représentés dans la plénitude de leur charge; quatre d'entre eux tiennent en main le livre des Évangiles qu'ils ont mission de prêcher. Aussi sont-ils noblement drapés, comme des docteurs, avec le *pallium* sur leur tunique; tous dans une égalité apparente, du reste, tantôt écoutant, tantôt discourant. L'un d'eux, à gauche du Sauveur, semble parler, main levée. Est-ce Paul, le grand prédicateur de la bonne nouvelle? ou serait-ce Pierre

1. Bosio, p. 411; Aringhi, l. IV, c. 18. — 2. Jean, X, 7-17.





2





Heliog^re P. Dujardin

L'APOSTOLAT ET LE JUGEMENT

Ve A. MOREL et Cie Editeurs
Imp. Lemercier et Cie Paris

faisant sa profession de foi : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant[1] »? Nous pencherions pour la première interprétation, car le Christ caresse de la main une brebis qui se trouve précisément au-dessous de l'autre apôtre, à sa droite, ce qui fait penser à la touchante scène où il dit à Pierre : « M'aimes-tu? Pais mes agneaux, pais mes brebis[2]. » Au reste, ils semblent tous aimer Jésus, ces agneaux qui vers lui tournent également la tête. Ils sont douze, comme les apôtres, et voilà bien une première représentation du cercle apostolique, sous cette forme qui s'est plus tard si souvent reproduite dans les mosaïques[3]. Ce marbre du IVe siècle nous présente ainsi le corps des douze sous une double figure. C'est l'Église dans sa fondation, conduite par le divin chef, un guide d'autant plus divin qu'il est plus humble; son sceptre est cette grande houlette qu'il tient en main. Il n'est pas sans utilité de faire ici une confrontation avec le sujet ci-dessous décrit, où celui qui avait été simple berger se présente comme juge du troupeau. Ailleurs on voit six brebis sortir d'une cité désignée Jérusalem, six autres de Bethléem. Une mosaïque appelle ces cités : l'Église de la circoncision et celle de la gentilité. Jésus est à la fois le berger et le roi des deux peuples.

L'on a d'autres exemples d'apôtres sous figures d'animaux. Un marbre du musée Kircher, dont malheureusement nous n'avons pu avoir la photographie, montre un agneau broutant des arbustes, et au-dessous on peut lire les deux mots : IOHANNIS EVANG. Comme le marbre est fragmenté, il est probable que ce qui en est perdu figurait de même les autres évangélistes. Jésus ne leur avait-il pas dit : « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups »? Lui-même n'a-t-il pas été représenté sous les deux formes d'homme et d'agneau, souvent dans le même monument?

Fig. 3. Ce bas-relief nous montre un sujet unique, à ce que nous croyons, dans la sculpture des premiers siècles : c'est un jugement dernier. Mais qu'on ne s'attende pas à une scène à la Michel-Ange, de grand apparat, où le Christ vengeur maudirait la plus grosse partie du genre humain. Encore moins faudrait-il s'attendre à quelque horrible exhibition dans le genre de celles d'Orcagna (au *Campo Santo* de Pise, et à *Santa Maria Novella* de Florence). Les premiers chrétiens avaient des conceptions plus douces et plus sereines; ils ne se complaisaient pas aux descriptions d'enfer et de tortures; ils étaient surtout plus scripturaires. De là vient que, pour juge, ils ont voulu sculpter le berger de la parabole évangélique. N'est-ce pas lui qui connaît ses brebis, et qui sait les distinguer des faux membres du troupeau? Les élus étaient pour eux des brebis empressées, aimantes et aimées, que le pasteur divin devra caresser de sa droite; les damnés étaient des boucs impudents ou surpris, que sa gauche devra repousser sans doute, mais tout doucement et comme à regret[4]. Que de fois n'a-t-il pas essayé de ramener le bouc lui-même au bercail! Il est des fresques qui montrent un chevreau au lieu d'une brebis sur l'épaule du berger. Tant il est vrai qu'il eût bien voulu ne laisser périr personne. Ainsi l'entendaient les maîtres de l'art chrétien à ses origines. Ah! combien ils comprenaient mieux le messager de grâce et son œuvre que les puissants artistes de la Renaissance

1. Matth., XVI, 16.
2. Jean, XXI, 15.
3. Dans la fresque d'un tombeau de la Cyrénaïque, copiée par le père Garrucci dans sa *Storia dell' arte*, le bon berger est entouré de brebis aux mamelles pleines de lait. Les apôtres sont des brebis qui nourrissent les fidèles du lait de la doctrine évangélique, qu'ils ont reçue de Jésus. Celui-ci est la vraie brebis qui nourrit pasteurs et troupeau de sa substance. Il est en tout cas l'agneau pascal. Ses disciples peuvent être victimes, à son exemple, mais ils ne sont jamais que membres de son troupeau, à quelque haute mission qu'ils soient appelés et quelque apostolat qu'ils aient reçu. Leur chiffre de douze exprime la *totalité* du cercle apostolique, sans qu'il soit possible de les nommer tous, car ils seraient plus de douze, avec saint Paul ou saint Mathias, dans ce cénacle où ceux-ci ne prirent point place dès le principe.
4. Matth., XXV, 32-46.

ou les naïfs apprentis du moyen âge, d'un temps où le clergé régnait sur les âmes par la terreur, au nom du Roi des miséricordes! Suivant quelle règle s'opère le jugement représenté dans notre marbre, le rouleau de livres qui est à côté du Seigneur nous l'indique : d'après les Évangiles et la Loi.

Ce bas-relief faisait partie de la collection Sciarra. Il a été vendu et doit être maintenant en Angleterre. Nous n'avons pu, du reste, en vérifier les origines, et nous ne l'avons entrevu qu'une fois. C'est à M. Simelli qu'on en doit la photographie.

Fig. 4. La victoire est obtenue. Le jugement a été favorable; les brebis du Seigneur peuvent se présenter devant le juge, transformé en simple ami. Chacune d'elles approche, une *Couronne de vie* à la bouche. Le doux Jésus les accueille d'un geste bienveillant. « Venez à moi, les bénis de mon Père[1]. » La palme étale au-dessus d'elles ses rameaux glorieux.

CHAPITRE XLIV

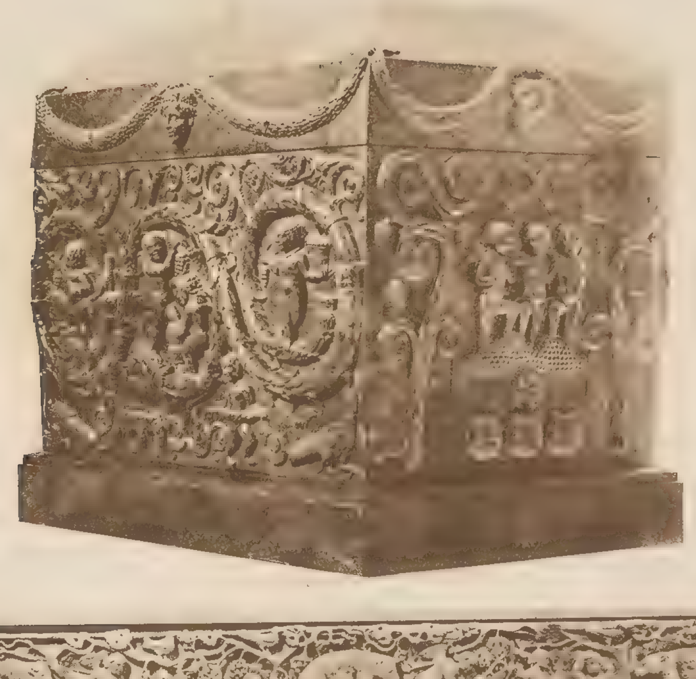
Scènes de vendanges.

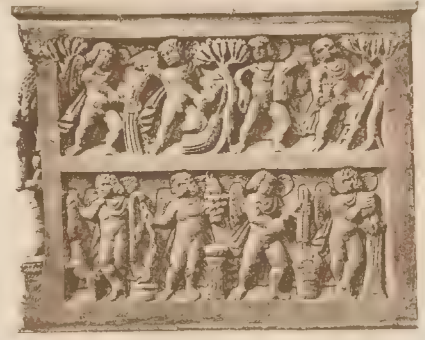
Notre planche XLIV est gravée d'après quatre photographies prises sur les sculptures originales dans les musées du Vatican et de Latran.

Fig. 1. Le plus grand et le plus riche sarcophage chrétien, si l'on a égard à la matière. Il est de porphyre. Il a appartenu à l'une des plus illustres chrétiennes : à Constance, fille de l'empereur Constantin le Grand. Après être longtemps resté sous les voûtes de son mausolée tranformé en église, près de Sainte-Agnès hors des murs, ce monument fut transporté au Latran, puis au musée du Vatican. Le dessin ne répond pas à la cherté du travail. Les sujets en sont presque informes. Entre de lourdes volutes de pampres, des génies portant des corbeilles de fruits, cueillant le raisin ou le pressant sous leurs pieds, d'où le jus coule dans des urnes; en bas, des paons, figures de l'immortalité. Pareils thèmes sont représentés en mosaïque à la voûte du mausolée de sainte Constance.

Comme le remarque avec raison Raoul Rochette, la vigne se présente fréquemment sur les sarcophages des païens.Ceux-ci attachaient à la vendange, ainsi figurée sur les tombes, le sens de mort prématurée; les génies qui s'y occupaient leur semblaient cueillir la vie humaine en son fruit. Cette image convenait aussi à leur philosophie sensualiste, puisque de la brièveté de la vie ils tiraient cette conclusion : Jouissons vite et cueillons le fruit avant qu'il ne tombe. Il est évident que les chrétiens n'entraient pas dans cette interprétation épicurienne; il est douteux même qu'ils attachassent à de pareilles représentations le sens unique de brièveté de la vie. Si ce sens entrait dans leur pensée, ils en ajoutaient d'autres à ce symbole. C'est ce que nous avons expliqué à propos de l'ambulacre de Domitilla. Cette scène de la vie agricole était trop fréquemment utilisée et trop aisément rapprochée de certains faits de l'Ancien et du Nouveau Testament pour qu'ils ne lui attribuassent pas un sens mystique.

1. Apoc., II, 10. — Matth., XXV, 34.



Le récit biblique, raconté dans le livre des Nombres[1], d'une grappe de raisin tellement grosse qu'il fallut deux hommes pour la porter, et qu'elle donna à Israël une ambition vive de posséder la Chanaan promise, était devenu pour les chrétiens le symbole de la Chanaan céleste. Ils représentaient ce sujet sur le fond de leurs verres dorés[2] : pourquoi n'auraient-ils pas aimé à en varier le thème sur leurs lampes, sur leurs épitaphes, autour du monogramme, dans les fresques de leurs tombes? Comment ne l'auraient-ils pas exprimé aussi sur leurs marbres? Pour cela, du reste, le modèle était tout tracé. Puisque les païens avaient dessiné des scènes de vendange, il suffisait presque de leur emprunter leurs propres sarcophages, en y ajoutant un sens plus religieux : c'est ce qui fut fait parfois[3].

Fig. 2. L'art chrétien s'empara du thème antique. Il planta les arbres du paradis, les oliviers de la paix, et y fit grimper la vigne des promesses divines. La voici donc qui s'étend, riche de fruits. Les élus, sous la figure de génies, de petits anges, parfois ailés comme l'Amour antique, peuvent cueillir et fouler au pressoir. C'est une scène de joie comme celle qui se renouvelle chaque année dans les champs. L'un cueille, l'autre presse la grappe dans ses doigts, d'autres apportent la récolte dans des corbeilles, d'autres la véhiculent sur de petits chariots. Ces vendangeurs ont suspendu leurs pipeaux champêtres, ils folâtrent le *pedum* en main, comme de petits faunes antiques; mais aucun d'eux n'est profane ni bestial : l'élégance, la pureté, la joie saine, voilà ce qui éclate dans cette série de fêtes agrestes qui se déroulent sous le ciseau du sculpteur chrétien. Le tableau le plus joyeux des travaux humains, la vendange, devenait naturellement le type de la réception des grâces divines dans l'autre vie. Dans celle-ci déjà, la récolte des fruits de la terre n'est-elle pas une bénédiction divine? Point ne serait besoin de chercher plus de mystères pour expliquer les figures que nous avons sous les yeux. Nous nous demandons aussi comment la fête joyeuse sous la feuillée n'aurait pas rappelé aux juifs convertis cette fête des Tabernacles qu'ils devaient célébrer pendant sept jours sous des huttes de ramée, « après avoir recueilli les revenus de leurs aires et de leurs cuves[4] »?

Nous sommes pourtant en droit de rappeler ici les paraboles évangéliques; celle des ouvriers travaillant dans la vigne du Seigneur ne doit pas être négligée[5]. Quand il s'agit de la mort et du moment de la résurrection, n'y a-t-il pas lieu de se souvenir des ouvriers de la dernière heure, de ces gentils appelés à la fin du jour, et récompensés pourtant mieux que les juifs dès longtemps élus? Parmi les Grecs eux-mêmes, ils s'en trouva bientôt qui se glorifiaient, comme les Israélites, d'être fils de croyants, πίστοι ἐκ πιστῶν, dit une épitaphe[6].

D'autres tombaient dans un écart différent, ne voulant pas admettre de degrés dans la récompense : ce fut l'hérésie de Jovinien, du temps de saint Jérôme. Il n'y avait pour lui que des élus et des damnés, sans aucune gradation, interprétation trop littérale de la parabole de la vigne, où chaque ouvrier reçoit un denier égal aux autres.

Dans le livre du *Pasteur d'Hermas*, comme dans la Bible, l'Église est comparée à une vigne (Similitude V).

Avec raison peut-être, le symbolisme des Pères de l'Église allait plus loin encore, et celui des archéologues modernes s'est surtout donné libre essor sur ce thème. Ordinairement dans les peintures le cep est unique. Ne serait-ce pas le cep vivant, Jésus-Christ lui-même[7]? Les

---

1. Nomb., XIII, 24.
2. Voir Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, tav. II, n° 9.
3. Voir planche XXI.
4. Deut., XVI, 13.
5. Matth., XX, 1-16; XXI, 28-41. — Marc, XII, 1-9; Luc, XX, 9-17.
6. Voir planche X, n° 19.
7. Jean, XV.

rameaux qui portent des fruits ne sont-ils pas les chrétiens vivifiés par lui, attachés au cep et recevant de lui la séve fécondante? Si déjà on se préoccupait de l'unité dans l'Église, n'est-ce pas à cette unité vivante qu'on devait en appeler? Les fruits ne seraient-ils pas les bonnes œuvres, les bons sentiments? Et ces génies eux-mêmes ne représentent-ils pas des anges de Dieu occupés à faire ici la vendange, comme dans la parabole évangélique ils faisaient la moisson de la part de Dieu? Voyez (sur la droite du sarcophage nº 2) la Psyché, l'âme humaine, décente et vêtue comme il convient à une âme chrétienne, apportant sa corbeille pleine de fruits spirituels. Un ange de Dieu va la recevoir. Celui-ci est assis et porte tristement la main droite à sa tête, en signe de chagrin de voir un nid vide d'oiseaux [1]. Qu'ailleurs les âmes voltigent sous forme de colombes dans la vigne du Seigneur, dans l'Église triomphante, nous ne devons pas nous en étonner. L'Israël de Dieu n'est-il pas comparé à une vigne que l'Éternel avait plantée [2]? L'Israël nouveau était-il autre chose qu'une vigne dont le Christ était le chef et son père le vigneron? Et ce jus qui coulait du pressoir n'était-il pas le vin nouveau dont avait parlé Jésus [3]? n'était-ce pas la séve féconde de la vie nouvelle inoculée au monde? Les docteurs de l'Église ont donc eu lieu de s'emparer de ce thème pour allégoriser la pensée religieuse.

Le Christ ne s'en était-il pas servi pour symboliser son propre sacrifice? Les Pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie ou Augustin, en comparant le jus de la vigne au sang du Christ, n'ont donc fait que suivre son exemple. Nous ignorons à quelle époque cette dernière signification des pampres a pu être appliquée aux œuvres d'art. L'abbé Martigny ne peut guère citer de témoignages explicites antérieurs au moyen âge; et pourtant il semble naturel que le raisin fût appelé le sang de Celui qui créa la vigne et qui nous donne la séve nécessaire pour porter fruit. Quand nous voyons des colombes, sur les épitaphes, becqueter des grappes de raisin, s'il serait téméraire d'y reconnaître les âmes buvant le jus de la vigne, le sang du Sauveur; il faut tout au moins saluer en elles les élus se rassasiant des grâces du Seigneur dans le paradis. Jésus-Christ n'avait-il pas dit : « Je ne boirai plus de ce jus de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon père [4] » ? Si nous voulions presser le sens de certaines figures, en voyant un génie traire une brebis (sur la gauche du même sarcophage, en bas), nous pourrions nous rappeler ce lait mystique dont certains Pères avaient fait un symbole eucharistique, et que M. de Rossi croit avoir déjà reconnu dans le *mulctrum* du cimetière de Lucine; nous pourrions aussi penser aux âmes fécondes qui donnent des bonnes œuvres, comme la brebis donne du lait [5]. Mais il nous semblerait hasardeux de nous lancer dans ces hypothèses.

Fig. 3 et 4. Les artistes chrétiens ne se piquaient pas de tant de fidélité au sens mystique. Ne trouvons-nous pas, sur un côté du même sarcophage, un chasseur avec le lièvre qu'il vient de tuer? Assurément, la chasse n'a rien d'évangélique, et ce serait forcer le sens que d'y chercher la viande céleste dont le Seigneur nourrit les élus. Le P. Garrucci préfère en faire le symbole d'une des saisons, que les faces latérales du sarcophage indiquent en effet. A côté est le printemps avec ses couronnes de fleurs; au-dessus est l'été avec ses moissons; sur l'autre face est l'automne avec ses fruits. La vigne de la façade principale pourrait donc n'être aussi qu'une expression développée de cette dernière idée. Le sarcophage de Junius Bassus [6] offre de même sur ses parties latérales les saisons diverses personnifiées dans des génies occupés aux divers

1. Voir Garrucci, *Museo Lateranense*, pl. 49.
2. Ésaïe, V, 1-10.
3. Matth., IX, 17.
4. Matth., XXVI, 29.
5. Voir le P. Garrucci, *Museo Lateranense*, pl. 49.
6. Voir planche LIX.



travaux de l'année; mais toujours la vendange d'automne est l'allégorie préférée. C'est que sans doute elle se prêtait le mieux au symbolisme.

Revenons à la façade : le jus du raisin que foulent les génies coule de la cuve dans des vases. Le ληνός désignait à la fois la cuve pour les vendanges et le sarcophage, rapprochement mystérieux! D'où l'usage de peindre des vendanges sur les sarcophages : le suc de la vie humaine ne doit-il pas y couler tôt ou tard[1]?

La date de la plupart des sculptures de ce genre est le IV[e] siècle. La surcharge des détails et l'imperfection du dessin permettent difficilement de faire remonter celle-ci au delà de la fin du III[e]. Au reste, ici nous avons une indication significative : le bon berger, trois fois répété, est debout sur un piédestal, sorte de tribune d'où il triomphe. Évidemment le christianisme a eu le dessus sur le paganisme : Christ a vaincu; l'empire même a été converti dans son chef. C'est toujours le berger sauveur des brebis perdues, mais il est glorifié.

Le P. Garrucci a remarqué que, des trois pasteurs, un seul est barbu : celui du milieu. Il voit en lui le Christ, et dans les autres ces bergers en sous-ordre qu'il envoie paître son troupeau. Il est certain qu'on peut s'étonner de trouver trois pasteurs dans la même attitude; mais le besoin de symétrie explique bien des choses. Et puis pourquoi les trois seraient-ils identiquement élevés sur des piédestaux d'égale hauteur, s'ils ne représentaient pas le même personnage? Sur ces cippes sont sculptés des masques, des thyrses, des léopards, simples réminiscences de la décoration profane.

CHAPITRE XLV

Sarcophage en haut relief.

Notre planche XLV est gravée d'après une photographie prise sur un marbre original.

Ce beau marbre provient de l'antique basilique de Saint-Paul hors des murs, où on l'a trouvé sous l'autel de la tribune. Y avait-il été transporté du cimetière voisin que Bosio baptisait du nom de Lucine ? Les renseignements manquent à cet égard. Quoi qu'il en soit, c'est un monument vraiment riche, d'une assez bonne conservation, et où les figures en haut relief se détachent comme des statuettes, très-nettement. Nous lui donnons la désignation ci-dessus parce que c'est un exemple unique dans la belle collection du Latran.

Pour faciliter l'intelligence de cette sculpture compliquée, énumérons les personnages, en commençant par la gauche de l'étage supérieur : Jésus-Christ, debout, tend la main droite vers un petit monument où devait être enfermée la momie de Lazare[2], et retourne la tête vers une femme qui lui baise la main gauche. Un spectateur sur l'arrière-plan. Saint Pierre, portant les

---

1. Voir le P. Garrucci, *Museo Lateranense*, pl. XLIX.

2. Cette main a dû tenir la verge, symbole de puissance miraculeuse, avec laquelle la plupart des personnages sacrés opèrent leurs prodiges. C'est une réminiscence de la verge d'Aaron, mais c'est aussi un souvenir profane. La *virga venenata* était l'arme des enchanteurs, de Circé, des puissances malfaisantes. On conçoit que le rappel de ce détail par les écrivains ou les artistes chrétiens ait pu donner prise aux accusations de magie dont ceux-ci étaient souvent victimes.

doigts à son menton, proteste qu'il n'abandonnera pas le Sauveur, tandis que le coq, à ses pieds, atteste la réalité de la prédiction de Jésus : « Tu me renieras trois fois ! » Moïse reçoit les tables de la loi d'une main tendue du ciel. Dans un médaillon le portrait des deux défunts[1]. Le doigt divin arrête Abraham qui levait le couteau sur Isaac[2]. Un serviteur verse de l'eau dans une aiguière, tandis que Pilate, assis et entouré de Romains[3], se retourne comme pour dire : « Je ne trouve aucun crime en cet homme. » A l'étage inférieur, Moïse montre la colonne de feu ou la roche jaillissante aux Israélites. Un prophète ou un apôtre, probablement, discourt de quelqu'un de ces miracles. Habacuc porte des pains à Daniel, qui se tient nu en prière parmi les lions[4]. Au centre, voici un Israélite debout devant un vieillard assis, à qui il semble tenir un livre, tandis qu'un autre Israélite regarde de derrière un arbre. Un prophète, livre en main, Ésaïe peut-être, devine en Jésus la lumière qui devait luire dans les ténèbres. Il ne voit que de derrière celui qui touche les yeux de l'aveugle pour rendre à l'humanité la clairvoyance spirituelle; mais des apôtres, sur l'arrière-plan, contemplent l'un la prophétie, l'autre le miracle qui en est l'accomplissement. Enfin Jésus, debout entre deux disciples, bénit les pains et les poissons que ceux-ci lui présentent dans des corbeilles. Il nourrira les âmes après les avoir éclairées.

Sans prêter au sculpteur toutes nos explications, et au risque de nous répéter, essayons de mettre quelque liaison entre ces détails distincts. Un des liens les plus évidents entre ces diverses scènes, c'est le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament. Nous venons d'indiquer quelques traits de ce rapport; en voici quelques autres : Abraham fut arrêté par le doigt divin, qui apparut dans la nue, alors qu'il allait frapper l'Isaac prophétique, le fils du sacrifice et de la grâce; mais n'est-ce pas cet Isaac même (détail curieux) qui, en lieu et place du Jésus historique, comparaît devant Pilate? La table sur laquelle on a déposé le vase d'eau où le gouverneur romain lavera sa lâcheté semble être l'autel même où le fils de la promesse avait dû être immolé (en haut à droite).

Sur un fragment de sculpture trouvé dans le cimetière de Calliste, un jeune homme aux longs cheveux, évidemment le Christ, assiste au drame qui préfigurait sa propre immolation; mais, dans aucun des nombreux exemples du sacrifice d'Abraham qui nous sont fournis par la peinture et la sculpture chrétiennes, la pensée prophétique ne se montre aussi clairement qu'ici. Abraham, dans ce genre de représentations, est quelquefois vêtu comme le grand prêtre juif. Une fois[5] il est monté sur l'autel du sacrifice et rend grâces de la délivrance d'Isaac, opérée par la substitution du bélier. Parfois le feu est allumé sur l'autel et l'immolation du bélier va se faire.

---

1. C'est ce qu'on appelait l'*imago clypeata*, image en forme de bouclier. M. E. Le Blant a remarqué avec raison que, dans les angles formés par la rencontre de ce cercle avec la ligne supérieure du monument, la place manquant pour les grandes figures, les artistes y avaient placé un objet de petit volume, une main de chaque côté. Cette disposition symétrique, ce calcul de métier ayant déterminé d'avance le choix des sujets à mettre au centre du marbre, semble à cet archéologue une présomption contraire à la théorie de l'enchaînement symbolique des scènes sculptées. (Voir *Sarcophages d'Arles*, introd., p. xv.)

2. Cette main sortant de la nue est évidemment une manière d'exprimer l'action de Dieu, son intervention révélatrice : c'est la traduction par l'art des multiples expressions bibliques où il est parlé de la main de Dieu, c'est-à-dire de sa vertu agissante. C'est la première trace de la tendance aux représentations de la divinité sous forme humaine qui se produisit moins d'un siècle après, dans la sculpture. (Voir notre planche LXXXI.) M. l'abbé Martigny reconnaît que telle fut la seule manière de représenter Dieu durant les quatre premiers siècles. (Voir son *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, article *Dieu*.)

3. Sont-ce bien de simples comparses, ou bien faut-il deviner parmi eux l'*assesseur* du juge, dont les évangiles ne parlent pas, mais que l'artiste a pu supposer, d'après les scènes de tribunal qu'il avait sous les yeux? (Voir M. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, p. 15.)

4. Voir le chapitre apocryphe ajouté comme quatorzième au livre de Daniel, où un Habacuc est mentionné comme ayant été enlevé par un ange, par les cheveux, pour être transporté avec son repas auprès de Daniel affamé. Le prophète Habacuc, qui nous a laissé un livre, ne vivait pas au temps de Daniel. Mais pourquoi s'évertuer, avec Bellarmin et tant d'autres, à distinguer deux Habacuc, quand l'un d'eux n'est mentionné que par un apocryphe? Notons seulement que cet apocryphe était admis au IV[e] siècle, au moins par la foi populaire.

5. Voir Bottari, tav. CLXII. — Aringhi, l. IV, c. 37. — Bosio, p. 503.

Dans un vase doré dessiné par le P. Garrucci[1], au lieu d'une main divine, le Père des croyants aperçoit, en se retournant, une ciste renfermant les fruits de la Chanaan promise à sa postérité et le cordeau roulé qui devait servir à mesurer la terre de cet héritage.

C'est entre les mains d'apôtres, dont le dernier (en bas à droite) est évidemment Pierre, que Jésus a multiplié les pains et les poissons, ces emblèmes eucharistiques. Faut-il donc que ce même disciple Pierre, qu'il a ainsi chargé de la distribution de ses grâces, et qui a tiré de cette charge l'origine de son sacerdoce, ait pu le renier trois fois comme le lui avait prédit le Christ (voir en haut à gauche) ! Malgré tout, l'œuvre vitale s'opère, puisque le Christ ressuscite Lazare. Marie, ou l'hémorrhoïsse, peut lui baiser la main dans sa reconnaissance, car la guérison et la vie éternelle sont acquises à l'humanité. Par Christ la vie nouvelle est rentrée dans le monde; et déjà la loi qui en était le type n'y était-elle pas entrée par Moïse ?

Deux explications différentes ont été données de la scène qui occupe le bas du sarcophage à gauche. On a pu y voir ou le miracle de la colonne de feu marchant devant Israël et que Moïse montrait aux Juifs[2], ou le miracle de la roche jaillissante au désert[3]. Cette dernière interprétation s'accorde mieux avec les analogies fournies d'ailleurs; on peut aussi invoquer en sa faveur une concordance symbolique : si les pains offerts à Daniel par le prophète Habacuc, dans la scène voisine, sont une allusion à l'eucharistie, nous devons trouver ici le baptême dans une eau jaillissante. Aussi Bottari y voyait-il une cascade d'eau descendant du haut du mont Horeb. Dans les sarcophages d'Arles[4] et d'ailleurs, la colonne de feu est autrement figurée : ici la gerbe est couronnée par une masse arrondie, qui peut ressembler à une roche d'où une source s'échapperait; néanmoins Moïse n'est pas armé, comme d'ordinaire, de la verge miraculeuse pour faire jaillir l'eau; il tend simplement la main vers l'objet montré. Enfin les Israélites qui regardent sont debout et attentifs plutôt qu'empressés et dévorés de soif; ils ne se précipitent point pour boire avidement, comme dans les autres compositions du même genre. Ce sont de simples variantes d'exécution; nous nous rangeons à l'opinion de Bottari.

Bosio, Aringhi, etc., ont pris le personnage noblement drapé qui suit dans l'ordre, à droite, pour Jésus emmené prisonnier par les Juifs. Rien ne confirme cette interprétation. Ce personnage regarde et semble montrer, lui aussi, la colonne de feu. Il paraît parfaitement libre et pose pour un discoureur plutôt que pour un prisonnier. Sa chevelure est plus courte que celle que porte le Christ un peu plus loin. Nous verrions donc en lui plus volontiers quelqu'un des prophètes discourant de ce prodige[5], ou Aaron écouté du peuple juif, ou mieux quelque représentant de la nouvelle alliance parlant de la colonne de feu, qui était le symbole de la présence de Dieu au milieu du peuple conduit par son esprit. Si le miracle voisin est celui de l'eau jaillissante, on pourrait supposer ici Jésus criant aux Juifs : « Quelqu'un a-t-il soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, selon que dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive découleront de son sein[6]. » Mais, puisque ce personnage ne ressemble pas à Jésus, nous préférons voir en lui saint Paul disant aux Corinthiens : « Vos pères ont tous été sous la nuée, et ils ont tous passé par la mer, et ils ont tous été baptisés par Moïse en la nuée et en la mer, et ils ont tous mangé d'une même viande spirituelle, et ils ont tous bu du même breuvage spiri-

1. *Vetri*, tav. II, n° 8.
2. Exode, XIII, 21. — Les Juifs sont reconnaissables à la *mitra* orientale dont ils sont coiffés, sorte de linge arrangé cylindriquement autour de la tête.
3. Exode, XVII, 6.
4. Voir M. E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XXXI et XXXII.
5. Ps. XCIX, 7.
6. Jean, VII, 37, 38.

tuel, car ils buvaient de l'eau de la pierre spirituelle qui les suivait, et cette pierre était Christ[1]. »

D'après Bottari encore, ce serait Moïse qui serait assis au centre du sarcophage, tandis qu'un Juif debout lui tiendrait un livre ; l'autre Juif, derrière les branches d'un arbre, écouterait la lecture de la loi. Cela semble en accord avec le passage : « Moïse prit l'acte de l'alliance et le lut aux oreilles du peuple, et ils dirent : « Tout ce qu'a prononcé l'Éternel, nous le ferons[2]. » Le Juif qui écoute monté sur un arbre, dans cette interprétation, pourrait être considéré comme un type de Zachée cherchant à voir le Sauveur, et semblant déjà l'entrevoir dans les livres de la prophétie[3].

D'après une autre opinion, le personnage assis serait Job sur son tas de cendres. Considéré comme prophète, il aurait le droit de tenir le livre. Les deux personnages voisins, y compris celui qui est derrière l'arbre, seraient les amis qui le critiquaient. Celui-ci, portant le bonnet israélite, peut difficilement représenter Zachée, qui était un péager, un gentil[4]. On croit savoir, par les homélies attribuées à Origène[5], que le livre de Job se lisait pendant les jours de la Passion. Ce patriarche, étant un type de tribulations, serait ici à sa place, à côté du Daniel dans la fosse aux lions. Pareille scène se retrouve sur un marbre assez informe du palais Corsetti, avec cette différence que le personnage debout n'y tient pas, comme ici, le livre devant celui qui est assis. Sur un marbre de Narbonne une figure analogue se rencontre encore, mais assise sur une *cathedra* d'osier. Sur un sarcophage d'Arles[6] on voit un vieillard, assis sur une roche, devant qui un Israélite semble prosterné. Il tient un livre (celui de la loi?) tandis que le Christ semble lui montrer les évangiles. Serait-ce Moïse abreuvant des promesses de la prophétie le peuple empressé comme auprès des eaux jaillissantes ?

M. Le Blant ouvre un troisième avis : c'est qu'on pourrait deviner, dans ce genre de scènes, Esdras lisant les Écritures au peuple sur la place de la Porte-des-Eaux. Le marbre d'Arles montre un personnage qui lève le bras, en signe d'acclamation. Or ce geste est précisément mentionné par le IIIe livre d'Esdras (c. IX, v. 48), ainsi que la prostration. De plus, le même apocryphe (l. VI, c. II, v. 16, 35, 45; c. VII, v. 32) parle explicitement de la vie à venir et de la résurrection. Enfin l'on sait que les écrivains du IVe et du Ve siècle citaient souvent cet ouvrage, attribué au restaurateur du texte des livres saints. Cette interprétation est donc plausible.

Les deux bustes qui occupent en haut le centre de ce grand sarcophage sont, on le conçoit, de vrais portraits des deux défunts, qui ont dû y être déposés ensemble. Ils avaient de belles têtes, bien réussies ; mais, ce qui est notable, c'est que l'un d'eux tient un livre (est-ce celui de la loi nouvelle ?), tandis que l'autre semble discourir ou bénir à la façon occidentale, l'index et le médium étendus. Rien n'indique qu'ils aient été ni prêtres ni évêques, quoique les prêtres de ce temps n'eussent pas été vêtus autrement qu'eux. On a d'autres exemples du livre tenu par de simples fidèles. Et pourquoi l'acte de bénir aurait-il été le monopole du prêtre? Au IVe siècle, le clergé avait sa haute influence, mais il n'absorbait pas toutes les fonctions spirituelles. Le sacerdoce du père de famille était une réalité. Au reste, il est à peu près sûr que ce

---

1. I Cor., X, 1-4.
2. Exode, XXIV, 7.
3. Jean, V, 39.
4. Voir Luc XIX, 1-10. — Le seul Zachée vraiment authenque que nous connaissions dans l'iconographie de ces temps est sur un fragment des *Sarcophages d'Arles*, publiés par M. E. Le Blant, pl. XVIII, fig. 2.
5. Op., t. II, p. 851.
6. Voir M. E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. III, p. 6 et 7.

geste indiquait plus souvent l'acte oratoire que l'acte sacerdotal. Enfin rien ne prouve que le livre soit ici une allusion à la vie religieuse plutôt qu'à la vie civile du défunt.

Assurément cette grande composition manque d'ensemble, en ce sens que les sujets y sont multiples sans même être distingués par aucune séparation. La loi de l'unité n'est plus observée : c'est un défaut que désormais nous rencontrerons souvent dans l'iconographie chrétienne. Les bonnes traditions classiques sont perdues qui concentraient l'attention sur un seul drame. Ici l'intérêt est divisé. Pourtant, en cherchant bien, ne pourrait-on pas trouver comme pensée mère, à l'étage supérieur, la résurrection et la vie spirituelle introduites par le sacrifice du nouvel Isaac? Dans celui d'en bas, la lumière et la nourriture par la loi de Moïse et la grâce de Jésus? On l'a remarqué avec raison, dans l'iconographie de ces temps, à défaut d'unité, il y a compénétration des sujets les uns dans les autres, surtout quand le sens prophétique s'ajoute au sens historique. Alors une personne se trouve substituée à une autre et réunit les caractères qui conviennent aux deux. Par exemple, Moïse, recevant la loi ou la lisant au peuple, ou montrant la colonne miraculeuse à Israël, ou désaltérant la foule, n'est autre chose qu'un type du Christ apportant l'Évangile du Ciel, le prêchant à tous, éclairant la marche des peuples ou étanchant la soif des âmes. Abraham, offrant son fils en sacrifice, n'est-il pas le type de la miséricorde divine nous sacrifiant l'Unique pour nous sauver? Il y a compénétration non-seulement par prophétie, mais aussi par synthèse, quand le Christ, qui ressuscite Lazare, est en même temps touché de l'hémorrhoïsse, ou par symbolisme, quand, en multipliant les pains et les poissons, le Christ du même coup fournit les éléments de ce repas mystique des agapes auquel les chrétiens des premiers siècles faisaient intervenir le pain comme nourriture céleste, et les poissons comme personnification du véritable ἰχθύς.

Finissons ce chapitre par quelques détails de peu d'importance, qui, du reste, sont répétés ailleurs. La plupart des personnages sacrés portent les *soleæ*, semelles reliées par des courroies; celles du Christ sont plus riches et ressemblent à des *calcei*. Ceci nous rappelle la discussion oiseuse soutenue par Chrysostome sur la question : « Jésus-Christ allait-il pieds nus? » On quittait ses chaussures pour se mettre à table, ce qui se conçoit, puisqu'on s'y couchait sur les *triclinia*. Chose bizarre! Pilate est souvent représenté pieds nus, alors qu'il porte en tête une couronne qui convenait mieux aux empereurs qu'aux proconsuls, surtout à ceux des petites provinces. Les cheveux des femmes étaient longs, ceux des hommes courts; ceux du Christ étaient seuls supposés avoir fait exception, pour des raisons que nous discuterons au chapitre LXXVII. Cyprien, en passant du rôle de philosophe à celui de chrétien, dut se les faire couper. En Orient, on portait la barbe longue[1]. Il reste des incertitudes sur la mode africaine à cet égard. En Occident, l'usage varia suivant les temps. Plus on remonte vers l'âge classique, plus la mode grecque des figures rasées se retrouve dans les monuments chrétiens. C'est ici le cas pour Moïse et pour deux ou trois autres personnages.

---

1. Voir saint Clément d'Alexandrie, *Pédag.*, l. III, ch. 3. — *Constitutions apostoliques*, XIII.

CHAPITRE XLVI

Les orantes de Saint-Saturnin.

Notre planche XLVI est gravée d'après trois photographies, dont une prise sur copie de peintures, et les deux autres au magnésium sur les fresques originales.

Les deux grandes figures que les *custodi* des catacómbes appellent, nous ne savons pourquoi, les *piagnente* (les pleureuses), nous ont donné, en effet, l'envie de pleurer sur la stupidité humaine. En 1872, nous les avions encore vues intactes, fraîches et vives de couleur; elles avaient échappé aux lentes dégradations de quinze siècles. En 1873, nous avons trouvé celle de gauche brisée par le bas, la moitié du sépulcre détruite, la jolie tête de la frise inférieure disparue avec les oiseaux et les guirlandes. Tout cela était le fait d'obscurs maçons qui, en creusant les fondements d'une bâtisse, ont atteint le vide d'un ambulacre et n'ont pas craint d'y briser toutes les tuiles qui étaient depuis si longtemps restées intactes sur les *loculi*. Est-ce pour avoir été déçus dans leur espoir de trouver des bijoux sur les squelettes, est-ce parce que le trésor légendaire qu'ils cherchaient leur échappait, qu'ils ont porté leur brutalité dévastatrice sur cette vénérable peinture? Le cimetière de Saint-Saturnin était presque intact encore; il était à peu près le seul où l'on pût observer les tombes dans leur état primitif. A peine, vers l'entrée d'un arénaire voisin, avions-nous été précédemment attristé par la destruction d'un *cubiculum* où se devinent encore, sous un *arcosolium,* les restes mutilés d'un berger courant, le *mulctrum* ou vase à lait à la main, exemple unique d'un sujet représentant l'empressement du Sauveur. Au-dessous nous avions admiré une charmante figure nue, svelte et gracieuse comme un Apollon, qu'on peut s'étonner de trouver au milieu de décorations un peu lourdes, dignes tout au plus du IIIe siècle. Ce beau *cubiculum* avait été, dit-on, pillé par un antiquaire maladroit au commencement du siècle. C'est ainsi qu'ont péri en tous les temps les monuments de la Rome antique, par la brutalité rapace des descendants des vieux Romains ou le maladroit enthousiasme des pèlerins et des amateurs. Aussi la commission d'archéologie sacrée a-t-elle fait exécuter des travaux pour fermer toutes les avenues qui donnaient accès au cimetière. Ces travaux ont fourni occasion aux découvertes commentées dans le *Bullettino* de 1873 par M. de Rossi.

Fig. 1. Nous avons donné[1] la description du Moïse au rocher qui occupe la voûte du large ambulacre où sont peintes les fresques que nous étudions. Dans tout leur ensemble, il n'y a que le Jonas qui indique un peu de souplesse dans le coup de pinceau. La dureté de la main se fait sentir à chaque trait. Les yeux, d'une grandeur quelque peu outrée, rappellent la manière de la figure appelée *Madone de Sainte-Agnès,* qu'on verra plus loin couverte de colliers[2]. Ici, de même, ce sont bijoux au cou, bracelets aux poignets et une grande affectation de luxe.

Fig. 2 et 3. En général, le cimetière de Saint-Saturnin est rempli de tombes de pauvres; les *cubicula* y sont rares. Mais ici il s'agit de la sépulture de personnes riches; on a prodigué la pourpre sur leurs vêtements, qui rappellent la vanité de parvenues. Celle de droite en est en-

1. Voir notre planche XXXIV, fig. 1. — 2. Voir notre planche LXXV.







Héliogʳᵉ P. Dujardin

LES ORANTES DE Sᵀ SATURNIN

Vᵉ A. MOREL et Cⁱᵉ Édᵗᵉ

Imp. Lemercier et Cⁱᵉ Paris

guirlandée, oserons-nous dire, tant la pourpre se découpe en festons tout le long de la personne et aux manches[1]. Il y a là, évidemment, le portrait d'une grande dame dans tous ses atours, et il faudrait croire que l'artiste l'en supposait revêtue jusque dans le royaume des Cieux, si sous son long voile il lui avait réellement mis sur la tête la couronne du triomphe, comme l'imaginait M. Perret. Il y a de la roideur dans sa pose et de l'inexpérience dans le dessin de ses grosses mains levées. Autant en disons-nous de sa compagne, que M. Perret a prise pour sa suivante, parce qu'elle porte une robe un peu plus simple, comme si elle n'était pas aussi pourprée et couverte de joyaux! C'est celle-ci que des copistes maladroits ont couronnée d'un vrai diadème, à la façon des vierges de nos jours, ce qui peut donner le change aux simples et faire croire à la représentation dans les catacombes d'une madone triomphante et divinisée[2].

Nous ignorons absolument le nom des personnes désignées par ces deux figures : leurs épitaphes perdues n'ont permis aucune hypothèse plausible. Il s'agit probablement de deux parentes inhumées l'une au-dessus de l'autre, et plus bas même d'une troisième dont le portrait en buste se voit (se voyait, hélas!) sur la frise. Le voile que portent les deux premières, ainsi que leur couronne, est l'attribut donné par les peintres à toute femme mariée entrée dans la gloire céleste. La demi-figure avait la coiffure relevée de ces dames, mais non le voile, parce que sans doute elle ne fut pas mariée.

La taille inusitée de ces images, jointe au signe ╳ qui est sur le bas de la robe de Moïse[3], ainsi que la lourdeur des guirlandes décoratives, nous autoriserait à classer cette fresque parmi celles du IVe siècle plutôt que de la fin du IIIe[4]. A mesure que la décadence s'accentue, les personnages grandissent, couvrent la muraille et ne laissent que peu de vides dans les panneaux. La coiffure de ces matrones fut mise à la mode, croyons-nous, à partir du IIIe siècle; mais elle se continua longtemps après, avec des altérations plus ou moins appréciables. Quoi qu'il en soit, nous sommes bien sortis de la simplicité des premiers temps. Dans les portraits de défuntes, l'on se préoccupe fort de leur richesse. La pensée morale semble avoir subi les mêmes altérations que l'art lui-même. Celui-ci essaye de regagner en vigueur ce qu'il a perdu en souplesse et en élégances; mais il n'aboutit guère qu'à une dureté qui fait déjà pressentir les gaucheries et l'impassibilité byzantines. Il y a de l'expression, mais cette expression n'est pas sans fixité. D'Agincourt, en dessinant ces figures, en a fait de « grandes dames romaines ». Il les trouve « sans vie », mieux vaudrait dire sans mouvement. Il constate avec raison « qu'elles n'expriment pas même le sentiment de la prière dont elles paraissent occupées; leurs draperies n'ont presque aucun pli et ne marquent nullement les formes qu'elles recouvrent. Les ornements de ces sépultures sont mesquins; le tout indique un moindre savoir et un pinceau moins habile, et leur infériorité semble devoir faire ranger ces peintures parmi celles de la décadence. »

Le goût de l'artiste et probablement celui des personnes dont il a fait les portraits prouve que de leur temps et dans leur milieu on s'était singulièrement départi de la rigueur des conseils donnés par Tertullien. Le feu des persécutions était sans doute passé. « Je doute fort, disait

---

1. C'est avec raison que M. de Rossi constate l'absence générale des bandes de pourpre sur les vêtements des personnages dans les fresques les plus anciennes : non qu'on ne puisse constater des exceptions peut-être, à Pompéi comme aux catacombes; mais, généralement parlant, cet enjolivement est dans le goût des époques de décadence, et sert de présomption pour déterminer l'âge tardif des peintures.

2. On peut voir cela par notre fig. 1, copiée d'après Perret. C'est ainsi qu'on fausse l'histoire.

3. Voir pl. XXXIV, fig. 1.

4. C'est bien aussi la date approximative que lui assigne M. de Rossi dans son *Bull. di Arch. crist.* de 1873, p. 14.

le Père africain, que des mains accoutumées à porter de riches bracelets fussent capables de porter le poids des chaînes, que des membres ornés de bandelettes pussent soutenir les tortures, et qu'une tête toute couverte de pierres précieuses consentît à livrer passage au tranchant du glaive [1]. » On n'était probablement pas si austère à Rome cent ans plus tard.

—

CHAPITRE XLVII

Fresques représentant des orantes.

Notre planche XLVII est gravée d'après deux photographies prises au magnésium, dans les catacombes, sur les fresques originales.

Fig. 1. Le premier exemple d'orante que présente notre planche vient du cimetière de Sainte-Agnès. Une personne longuement vêtue y occupe le centre de la lunette; elle est voilée. Deux arbres la séparent des autres personnages, qui n'ont peut-être, dans l'intention de l'artiste, aucun rapport avec elle. Ces arbres sont probablement ceux du paradis, dans lequel la défunte est entrée; peut-être aussi n'indiquent-ils qu'une séparation de scène. A sa droite, un berger. Est-ce le bon berger, ou un berger quelconque, un prêtre en fonctions? Il est occupé à traire une brebis qui semble récalcitrante. Essayerons-nous d'y voir les exigences du Maître, qui veut que chacun produise quelque bonne œuvre, que chaque membre du troupeau donne ses fruits [2]? Plus probablement il n'y a là qu'un caprice de l'artiste. L'inspiration est meilleure quand le berger, loin de tirer quelque chose de sa brebis, la porte amoureusement sur son épaule ou la caresse de la main. C'est ce qui se voit à la gauche de la même figure : un pasteur fortement taillé, comme l'Hercule antique, y soutient le précieux fardeau de l'âme humaine sauvée du péril.

Fig. 2. Il n'y a rien de particulier à dire de la grande orante du cimetière de Nérée et Achillée qui est en bas de notre planche, si ce n'est qu'elle a une attitude plus triomphante que suppliante. En la comparant à la brebis qui paît à ses côtés, on sent qu'elle est arrivée à la victoire et n'a plus besoin de chercher sa vie spirituelle dans les bas pâturages où erre le fidèle encore vivant. Cette brebis est peut-être IANVARIVS, l'époux dont il est dit qu'il fit cette tombe à son épouse : CO*n*IVGI, selon une épitaphe peinte sur stuc au-dessous.

Telle est bien en effet l'expression de la béatitude éternelle : tendre les bras vers Dieu, comme vers le distributeur des grâces, pour le remercier des bienfaits reçus, du salut obtenu, de la délivrance accomplie. C'est sous cette forme grave que l'état des bienheureux est le plus ordinairement exprimé. Les arbres du paradis indiquaient le lieu de ce *rafraîchissement* dont nous avons expliqué le sens dans notre chapitre XXXIII, § 2, et que les chrétiens du temps plaçaient entre la mort du corps et sa résurrection. C'était une réminiscence des douceurs du paradis terrestre, auxquelles ils assimilaient plus ou moins cet état transitoire des âmes. Si

---

1. Voir *De Cultu feminarum*, l. II, c. 13. — 2. Matth., XXI, 19. — Luc, XIX, 22.





l'on y joint les scènes de banquet, de vendanges et de moissons, on aura parcouru le cycle des conceptions des anciens artistes chrétiens sur la béatitude éternelle. Serions-nous plus riches aujourd'hui en créations eschatologiques ? nos artistes ont-ils su imaginer mieux ? Quand il s'agit de « choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme[1] », comment le pinceau ou le ciseau trouveraient-ils des formes pour les rendre ? Il faut savoir gré aux chrétiens du temps de n'avoir pas renchéri sur la poésie biblique et de n'être pas sensiblement sortis du cycle des paraboles ou des allégories évangéliques. Si leur mysticisme n'a su que féconder les thèmes connus, cela même prouve leur fidélité intentionnelle à la révélation, d'une part, et leur sens encore spiritualiste, de l'autre. Ils auraient pu broder sur l'image de ces joies d'en haut et matérialiser le Ciel même. Ils ne l'ont guère *temporalisé* que dans la mesure où ils y étaient autorisés par les métaphores scripturaires.

Aux bienheureux les chrétiens donnaient l'attitude de la ferveur pieuse. Comment en eût-il été autrement quand ils voulaient exprimer un sentiment religieux ? « Nous adressons à Dieu nos prières les mains levées vers le Ciel, disait Tertullien, parce qu'elles sont pures ; la tête nue (pour les hommes sans doute), parce que nous n'avons à rougir de rien ; *sans moniteur* (*qui dicte des formules*), parce que c'est le cœur qui prie... *J'offre à Dieu la victime,* la préférable et la plus grande (*opimam et majorem hostiam*), celle qu'il m'a demandée lui-même, *une prière* émanée d'un corps chaste et d'une âme innocente, sous l'inspiration du Saint-Esprit. *Je ne lui offre pas quelques grains d'encens,* des larmes tombées de l'écorce d'un arbre de l'Arabie, une ou deux gouttes de vin, du sang d'un bœuf de rebut, bien moins encore une conscience souillée[2]. »

Macarius supposait que les femmes qui sont figurées les bras étendus sont celles qui avaient contribué soit à agrandir les cimetières, soit à les orner[3], et qui, après leur mort, pour récompense, jouissaient d'une sainte paix, étant déjà appelées bienheureuses. Bien d'autres chrétiennes plus humbles étaient ainsi indiquées ; leur épanchement pieux indique une doxologie ou éternelle louange de Dieu, ce qui est l'office des bienheureux. Même quand il s'agit de la Vierge Marie, dans les mosaïques des églises, par exemple, c'est bien la béatitude de la doxologie que cette attitude fait supposer plutôt que l'intercession. Les trois jeunes Hébreux dans la fournaise sont représentés ainsi les bras levés, et l'Écriture explique ce fait en ce « qu'ils se promenaient au milieu des flammes, louant et bénissant Dieu[4] ». Nous n'aurions nul scrupule à y voir une supplication s'il ne s'agissait pas de bienheureux, car cette attitude dans les usages anciens était celle de la prière, et ce n'est que par une subtilité d'interprétation que quelques Pères ont vu dans ces bras étendus, formant angle avec le corps, une image de la croix, et dans Moïse, priant ainsi, un type du crucifié[5]. Jamais la physionomie des orants ni des orantes n'exprime l'anxiété de l'épreuve suppliante, ni même l'ardeur du désir : c'est la sérénité jouissant du calme.

Les *orantes* portent ordinairement la dalmatique, vêtement usité à Rome dans les temps où furent exécutées ces fresques, la *pænula* ou la robe à manches appelée *alicula*. C'est ce que démontrent par divers exemples Macarius et Garrucci[6]. Il en est à peu près de même des *orants*, la toge et la chlamyde étant réservées à d'autres usages. On trouve du reste aussi

1. I Cor., II, 9.
2. Voir *Apol.*, XXX.
3. Voir *Hagioglypta*, p. 169.
4. Voir chap. XXVII, p. 164.
5. Voir Justin Martyr, *Dial. avec Tryphon*, §§ cxi et cxii. Minutius Félix, c. 29. — Tert., *De Oratione*, c. 11.
6. Voir *Hagioglypta*, p. 171.

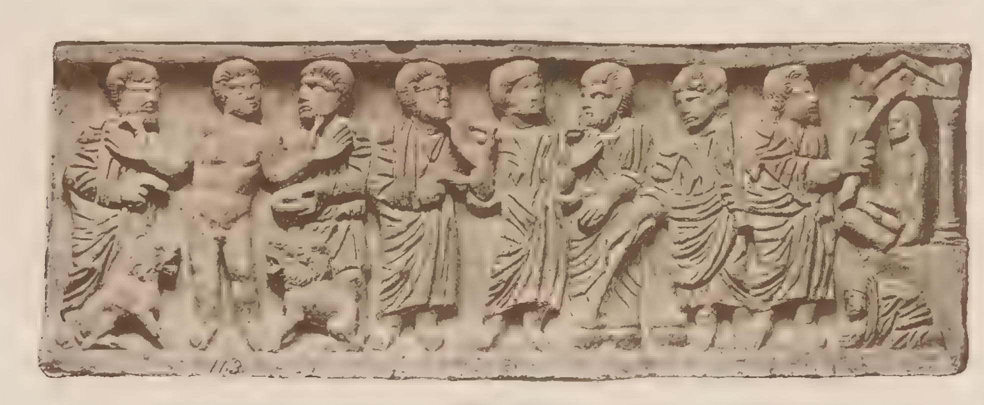
sur nos monuments, quoique plus rarement, la *palla*, robe de cérémonie des femmes grecques, relevée à l'occasion sur la tête, en forme de voile.

Ordinairement ce voile formait toute la coiffure, sans qu'il fût besoin ni de couronne ni de diadème, comme on en observe dans les mosaïques des absides postérieures. Pourtant certaines peintures de nos planches[1] montrent une coiffure qui peut être prise pour une couronne. Était-ce en effet un diadème proprement dit ou une façon particulière de disposer la chevelure? C'est ce qu'il serait difficile de déterminer par la simple inspection des fresques. Nous adoptons cette dernière opinion, les modes du temps nous en offrant des exemples. Les écrivains chrétiens nous ont laissé peu de lumières sur ce sujet. Optatus parle d'une certaine mitre ou *mitella*[2], qui, du reste, semble distincte du voile. Dans saint Jérôme, il est question de têtes liées (c'est-à-dire serrées dans la *mitra*) et de têtes voilées (du *peplum*). Tout cela n'a rien de commun avec des couronnes. Une preuve qu'il s'agit bien de simples voiles disposés sur une chevelure plus ou moins proéminente, c'est que dans les sculptures, où la forme se précise bien plus nettement que dans la fresque, pas un seul exemple de couronne ne se rencontre : les têtes de femmes sont simplement drapées. Prudence, vers la fin du IVe siècle, parlait, il est vrai, dans ses hymnes, de *vinculi regales* mêlés aux cheveux, de diadèmes à trois gemmes offerts à Christ; mais ce langage poétique manque de précision. Dorées ou non, des couronnes avaient été promises à ceux qui remporteraient la victoire, et elles auraient pu être placées sur leur front sans indiquer chez les peintres la moindre intention de créer un prestige au défunt[3]. C'est l'idée de récompense qui y serait attachée.

Parmi les *orantes*, si les unes sont voilées (et c'est l'ordinaire), d'autres ne le sont pas : c'est que dans ces dernières on a voulu figurer des jeunes filles. Les vierges n'étaient pas obligées de porter voile. Tertullien même, qui tenait tant à ce que les femmes se couvrissent la tête, pour les filles non adultes, voulait que « l'âge qui ignore son sexe gardat le privilége de la simplicité ». Ce Père nous apprend que chez les Juifs, au contraire, et dans l'Église de Corinthe, les vierges se voilaient. Malgré le précepte de l'apôtre, femmes et filles quittaient le voile dans le temple. Il est probable qu'à cet égard les usages variaient avec les provinces. Si l'on s'en rapportait à Tertullien, toute vierge adulte aurait dû être voilée. « Toute vierge qui se montre, dit-il, s'expose à ne l'être plus[4]. Pourquoi nos vierges se découvriraient-elles? Pour se faire voir aux yeux des frères ou de Dieu[5]? » Ce voile, pour les unes et pour les autres, s'appelait *pallium, palliolum, peplum;* mais elles l'écartaient si coquettement, à l'occasion, que saint Jérôme était contraint de les en reprendre avec sévérité. Quoi qu'il en soit, les témoignages des Pères s'accordent à nous prouver que, si les jeunes filles portaient souvent le voile, surtout dehors, pourtant il était la marque distinctive des matrones mariées. Les vierges dites du Seigneur n'ont elles-mêmes et plus tard pris le voile qu'en signe de leur mariage spirituel au Seigneur.

1. Voir la planche XLVI.
2. Liv. II et VI.
3. Voir à la planche LXXIX les couronnes suspendues au-dessus de la tête de Pierre et de Paul.
4. Voir *De Virginibus velandis*, c. 3.
5. *Ibid.*, c. 13.





CHRETIENS EN PRIERE

CHAPITRE XLVIII

Chrétiens en prière.

Notre planche XLVIII est gravée d'après la copie d'une fresque que nous empruntons à la *Roma sotterranea* de M. de Rossi, t. III, tav. 1, et d'après une photographie prise sur un marbre original encore à sa place dans la catacombe de Calliste.

On parle d'orantes, on ne parle pas assez d'orants. Il est vrai que les premières sont plus fréquentes dans les catacombes que les seconds. Le christianisme associait la femme à tout le développement de la vie nouvelle. Ce fut une vraie révolution sociale que cet appel de la femme à partager le rôle de son époux, de son frère, et à triompher avec lui dans la résurrection. L'iconographie sacrée devait tout naturellement la représenter plus souvent dans la vie contemplative que dans la vie active. On a aussi plus volontiers personnifié l'âme sous forme féminine; même les âmes des défunts de sexe masculin ont reçu cette représentation féminine. C'est ce qu'a très-bien remarqué M. de Rossi [1], et ce qui explique la plus grande fréquence de cette dernière forme; et néanmoins ils ne sont pas rares, les hommes figurés en prière.

M. Perret, puis le P. Garrucci et enfin M. de Rossi, ont publié une peinture du cimetière de Calliste où plusieurs personnages des deux sexes, de tout âge, fort reconnaissables pour des défunts inhumés là à leurs noms inscrits sur leurs têtes, sont représentés en prière. Les gardiens ont baptisé ce caveau la chapelle des *cinque santi* (des cinq saints). Ceux-ci portent des bandes de pourpre sur leurs habits; leurs noms sont peints au-dessus de leurs têtes. Il y a une Denyse (Dyonysas), un Némésius (Nemesi), un Procobius (Procopi), une Éliodore (Eliodora), une Zoé (Zoae), tous avec la formule *in pace*. Au-dessous de la figure de Denyse, et auprès de celle d'un paon (que notre copie ne reproduit pas), on a lu ARCADIA IN PACE. Plus bas, des oiseaux se désaltèrent dans des vases où l'eau jaillit en jets, comme les âmes goûtent les rafraîchissements de l'autre vie. Il n'y a pas d'illusion possible : ces orants sont des morts déposés dans la crypte, où ils ont été peints dans cette attitude, au milieu des ombrages rafraîchissants du paradis. Denyse revêt la dalmatique jaune bordée de pourpre; elle a un collier de perles et des pendants d'oreille. Némésius est un jeune garçon dont la tunique a de larges bandes de pourpre descendant de ses épaules, auxquelles le P. Garrucci a trouvé une ressemblance avec la *stola* ecclésiastique. M. de Rossi a des doutes sur cette interprétation, qu'il serait difficile, en effet, de fonder sur les vagues indications de l'original, presque effacé. D'ailleurs, il s'agit d'un enfant, ne l'oublions pas; il porte probablement la simple *pænula* relevée sur l'épaule, selon l'usage du temps. Procobius est vêtu d'une dalmatique et d'un pallium. Eliodora est vêtue comme Denyse; ses bandes de pourpre rappellent celles qu'on sait avoir été portées par Silvia, mère de Grégoire le Grand. Zoé a de larges bandes jaunes brodées sur son vêtement rouge. Le voile des trois femmes leur retombe sur les épaules, avec bordures, franges, *calliculæ*. Tout cela est plus riche que la mise ordinaire des orantes. Le P. Garrucci remarque que tel fut bien le mode d'habillement usité dans la première moitié du IVe siècle. M. de Rossi, croyant deviner que la pourpre prodiguée sur ces fresques est d'une

---

1. Voir M. de Rossi, *Bull. di Arch.*, 1876, p. 149.

teinte qui fut défendue aux simples particuliers au IV[e] siècle, et remarquant le goût asiatique dans ces ornements d'habits, juge que cette peinture est à peu près contemporaine de la persécution de Dioclétien, c'est-à-dire de la fin du III[e]. Près de cette tombe, après Marangoni, il a pourtant déchiffré dans le mortier frais plusieurs monogrammes de la forme constantinienne, et nous devons remarquer qu'à l'époque classique il n'était pas usuel d'écrire les noms au-dessus des têtes, dans les cimetières du moins. Tous ces noms étant au vocatif, on en conclut que l'*in pace* est accompagné d'un souhait, et qu'il y a là une abréviation pour *in pace te Christus faciat* (que Christ te mette en paix!). C'est chose admissible à l'époque où cette fresque fut faite. Nous n'avons, du reste, aucun renseignement sur ces personnages; aucune épitaphe de leur tombe n'a été trouvée, sauf peut-être celle d'ARCADIA. Ces noms écrits suffisaient à leur mémoire. Pourtant divers détails pourraient faire croire que leur *cubiculum* fut considéré comme tombe de saints. En effet, leurs images ont été tronquées pour ajouter des *loci* à leur sépulture, vers la fin du IV[e] siècle. Était-ce par vénération pour eux? était-ce simplement par suite d'une vente de *loculi* isolés, faite par quelques fossoyeurs intéressés? C'est ce que nous ne saurions déterminer. On a conservé, par les *Actes de saint Sébastien,* le nom d'une Zoé martyrisée entre 286 et 288. Il est vrai que son corps, jeté au Tibre, aurait été disputé en vain à la haine des païens. A-t-on fini par le retrouver et par l'ensevelir en ces lieux? Qui peut le savoir?

Quoiqu'il paraisse bien d'un siècle plus tardif, nous rapprochons ici un sarcophage qui se voit encore dans la catacombe du pape Calliste. Il représente au centre un personnage en prière, que nous croyons masculin : c'est un enfant, à ce qu'il semble, l'urne n'ayant pas plus d'un mètre de longueur intérieurement[1]. Sa figure est simplement ébauchée, ce qui ferait croire que ce marbre était préparé d'avance, et non commandé *ad hoc* par les parents du mort. Ces préparations anticipées étaient un usage très-pratiqué des marbriers. Le portrait s'ajoutait après coup. Quand la figure était inconnue au sculpteur ou le prix offert trop minime, on négligeait de le terminer. Ce renseignement incontestable nous donne la preuve que ces représentations d'orants et d'orantes étaient le plus souvent applicables aux défunts et n'étaient pas allégoriques. Cet orant encore anonyme est entre deux saints drapés à la façon apostolique, probablement Pierre et Paul : ce sont deux élus, tout au moins, qui reçoivent le nouveau venu en paradis.

Les sujets voisins sont bien connus. D'une part, Daniel et ses lions entre deux personnages, dont celui de droite est bien certainement Habacuc, lui présentant un pain; dans celui de gauche, on croit deviner le Saint-Esprit, inspirateur de la prophétie. D'autre part, voici Jésus-Christ, qui change l'eau en vin dans les noces de Cana et qui ressuscite Lazare. Mais, sur ces sujets, nous aurons l'occasion de nous arrêter plus longuement quand nous décrirons les sarcophages de la fin du IV[e] siècle. Nous répétons que celui-ci pourrait bien être du V[e]; nous ne le faisons figurer ici que pour le type d'orant qu'il nous fournit. Un remarquable exemple de ce genre se voit dans la XXII[e] planche des *Sarcophages d'Arles*, publiés par M. E. Le Blant.

La fréquence des exemples où la prière joue un rôle nous dit assez l'importance de cet acte dans la piété de tous les chrétiens de l'époque. A vrai dire, il en était la vie. On priait d'abon-

1. On faisait pourtant parfois, surtout dans les environs de Rome, des sculptures plus petites que l'ouverture des tombes, dont elles ne bouchaient qu'une partie. (Voir de Rossi, *Bull. di Arch. crist.*, 1874, p. 112.)



ORANTES ET BONS BERGERS

Vve A. MOREL et Cie Editeurs

Imp. Lemercier et Cie Paris

dance, ou tout au moins par l'inspiration du cœur[1]. Néanmoins déjà des liturgies se formaient, quoique flottantes dans leurs formules et diverses suivant les localités. Elles étaient déjà écrites probablement, mais leur texte fut surchargé au IVe siècle et plus tard. La constitution copte, même pour la célébration de l'eucharistie, ne rendait aucune formule obligatoire, laissant le choix de la prière à l'inspiration de l'évêque[2].

CHAPITRE XLIX

Des orantes en face des bons bergers.

Notre planche XLIX est la reproduction héliographique d'une gravure de Bosio, p. 387, et de deux photographies prises d'après les marbres originaux.

Fig. 1. Sous un *arcosolium* du cimetière de Nérée et Achillée est une orante très-simplement vêtue d'une dalmatique sans bordure, sauf au cou. Nous en donnons la figure d'après une planche de Bosio. A sa gauche est un objet composé de quatre guirlandes ou lanières, que cet archéologue prenait pour une discipline ou un instrument de supplice[3]. Qu'on ne s'ingénie point à voir ici une fidèle qui ait traité durement son corps pour conserver la pureté de ce lis que l'artiste a peint à gauche, ni même une martyre qui ait traversé la persécution. Il n'est pas sûr non plus qu'elle soit une allégorie de l'Église militante, que quelques-uns ont voulu y voir, par opposition au bon berger qui occupe l'autre partie de l'*arcosolium*. Nous ne sommes pas amenés avec le P. Garrucci[4] à y reconnaître Susanne. S'il s'agissait de l'Église, ce serait la triomphante[5], car voici bien l'arbre du paradis, où se repose une âme; le lis n'est qu'un double emblème du parfum de ce séjour de délices, une allusion à la pureté de vie de la chrétienne entrée dans son repos. Quant à la prétendue discipline, à l'instrument de torture que Bosio a cru distinguer ici, disons que de son temps on dessinait parfois les choses avec assez peu de fidélité, et que ces lanières reliées entre elles pourraient bien n'avoir été que l'une de ces nombreuses guirlandes comme nous en trouvons tant dans les peintures de la fin du IIIe siècle. On peut en observer d'analogues dans le *cubiculum* qui est à droite de l'ambulacre de Domitilla, à côté de la peinture de Psyché[6], ou encore dans telle fresque du IVe siècle où Christ trône entre deux apôtres[7].

Fig. 2. Le sarcophage au-dessous[8] nous fournit un autre exemple d'une orante faisant pendant au bon berger. Rien n'est plus aisé que de la baptiser Marie et de voir en elle la mère de Jésus intercédant pour le genre humain. Ce qui est plus difficile, c'est de fournir la preuve d'une telle interprétation. Ces sculptures témoignent moins encore que les écrits des Pères d'un

1. *Sine monitore quia de pectore oramus*, disait Tertullien. *Apol.*, XXX.
2. *Const. eccl. egypt.*, II, 34.
3. Si nous comprenions ainsi ce détail, nous pourrions, comme le Rév. Marriott, trouver là un argument tout prêt pour prouver qu'il ne s'agit point de Marie opposée au Christ; mais nous croyons qu'il n'y a point ici d'indice de martyre. (*Testimony of Catacombs*, p. 22.)
4. *Vetri*, 1re édit., p. 27.
5. Opinion émise, sous forme dubitative, par M. Le Blant (*Sarcophages d'Arles*, pl. XVI et p. 28), à propos d'une personne qui lève un bras par acclamation, et qui se trouve en face du bon berger.
6. Voir planche XXIX.
7. Voir planche LXXXV.
8. Visible au palais Rondanini, au Corso.

développement sensible du culte de Marie. Les chrétiens du IVe siècle étaient trop pénétrés du sens réel des Écritures pour exagérer la vénération qu'ils lui portaient. Pour avoir une personnification du peuple de Dieu à cette époque, faut-il regarder ce jeune homme drapé dans son manteau, debout, attentif et respectueux devant un vieillard assis qui lui lit la loi? Ce vieillard, peut-être, c'est Moïse, le grand prophète d'Israël, le chef du peuple de l'ancienne alliance, type de la nouvelle. Il déroule le volume sacré, et l'Israël nouveau l'écoute : car ce que disait l'ancienne loi, c'est ce que répète la nouvelle en l'accomplissant. Mais nous ne saurions garantir cette interprétation. D'autres sarcophages (comme celui du Campo Santo de Pise, dont on ignore s'il est chrétien) reproduisent une image analogue. Un philosophe, un rhéteur, pouvait être ainsi représenté sur sa tombe.

Fig. 3. Revenons aux orantes. Quand elles font pendant au bon berger, elles ne sont pas pour cela des représentations de l'Église : preuve en soit le sarcophage qui est au bas de notre planche. Là aussi il y a un bon berger à l'un des bouts du marbre, et à l'autre une orante; mais au-dessus de la tête de celle-ci est un nom : celui de IVLIANA. Et pour que nul ne s'y trompe, pour que chacun puisse reconnaître nettement qu'il s'agit bien de la défunte ensevelie dans cette urne, voici son nom inscrit sur la tablette, au centre :

IVN*iae* IVLIAE	A Junia Julia
IVLIANETI[1]	Juliana,
CONIVGI	son épouse
DVLCISSIME	très-douce,
MELIBIVS	Melibius (Méliboeus?),
VIII IDVS MAI (*a*) S.	le 8 des ides de mai.

Dans un de ses derniers ouvrages[2], le P. Garrucci convient que plusieurs orantes sont des défuntes : exemples, une Floria, les cinq personnes nommées dans la planche précédente et une Grata, du cimetière de Saint-Saturnin. Il remarque qu'on ne doit pas s'étonner de voir leurs portraits simplement ébauchés, puisque même parfois le *titulus* est oublié. Néanmoins le Révérend Père ne retire pas ses applications de la figure de l'orante à l'Église ou à Susanne; mais il convient qu'on ne doit les employer que dans les cas où l'ensemble des circonstances l'exige. Nous croyons que ces cas doivent être rares. A l'appui de notre opinion, nous rappelons encore le graphite de notre planche X, n° 5, où la femme de Mouses (Moïse) fait pendant à un bon berger : c'est une fidèle brebis sous la garde de son divin pasteur. Néanmoins on ne peut contester que, par exception, l'orante ne puisse avoir une portée plus générale. Nous l'avons déjà interprétée, en certains cas, comme une allégorie de l'âme chrétienne[3]. Une tasse de verre récemment découverte en Albanie donne raison au P. Garrucci, en ce qu'auprès d'une femme en prière s'y lit la légende : SVSANA DE FALSO CRIMINE[4]. Cet exemple prouve que parfois, en effet, Susanne avait symbolisé l'Église sous la croix, mais triomphante par la prière. Nous-même avons admis comme possible cette interprétation appliquée à certaines fresques[5]. Est-ce le cas de notre figure 1? On ne peut le prouver. Nous inclinons à croire que

1. Forme grecque, datif de Ἰουλιάνη, pour Juliana. On connaît beaucoup de datifs de cette forme : *Marcianeti*, *Severaneti*, *Tatianeti*, etc. (Voir Lupi, *Epit. Severæ*, p. 157.)

2. Voir *Museo Lateranense*, p. 117 et suiv.

3. Voir plus haut, pl. XVI et p. 94.

4. Voir *Bull. di Arch. crist.* de Rossi, 1874, tav. XI. — M. E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XXXV.

5. Voir plus haut, pl. XIII et p. 79 et 80. — Voir aussi la cassette de Brescia publiée par Odorici. Susanne est encore représentée sur un sarcophage d'Arles (M. Le Blant, pl. VIII), mais non pas en orante.

la juxtaposition du berger et de l'orante indique simplement l'entrée d'une âme chrétienne dans son repos, sous deux formes différentes : ici elle est emportée par le divin pasteur vers les pâturages éternels; là elle rend grâces à Dieu pour sa délivrance. Quoi de plus naturel sur un tombeau, et qu'est-il besoin d'aller chercher des explications plus mystérieuses?

La troisième figure de notre planche montre encore le troupeau de Dieu se reposant ou paissant, dans la bergerie du Seigneur, les herbes substantielles qu'il a préparées pour les siens. Plus loin, la résurrection est indiquée par la barque d'où Jonas est précipité et livré à la baleine qui devra le vomir. A côté de cette barque symbolique est l'arche dans laquelle se tient une personne en prière. Est-ce Noé? Nous ne le croyons point : cette personne porte un voile et doit être la même que Juliana; elle regarde avec espérance vers la colombe, messagère de grâce, qui s'élance vers elle à tire-d'aile. Souvent on remarque que les âmes se reposent sous les ombrages du paradis. Un arbre est là, celui de la vie assurément. Saint Augustin disait que les hommes d'avant la chute « goûtaient son fruit pour conjurer de toutes parts l'invasion de la mort sur les ruines de la vieillesse que le temps précipite. Ce fruit de vie était dans le paradis terrestre, comme dans le paradis spirituel, la sagesse de Dieu, dont il est écrit : « C'est un « arbre de vie pour qui l'embrasse. » Aussi plusieurs l'entendent spirituellement, et traduisent ces arbres chargés de fruits en œuvres de vie, en vertus morales, comme si ces expressions purement symboliques ne reposaient sur aucune réalité visible et corporelle[1] ».

Qu'il y a de charme religieux dans ces essais de la sculpture chrétienne! Un berger qui aime, des brebis qui paissent, un prophète qui lit, des fidèles qui écoutent ou qui prient : la tempête de la vie, mais la délivrance aussi; l'amour enfin, l'espérance et la foi. Pas de subtilités théologiques. La foi des petits est simple. La prière a Dieu pour objet; mais celui qui leur a donné le droit de crier *Abba*, c'est-à-dire Père, c'est le berger qui les a conduits à lui. Nous ne voyons pas, par les exemples que nous fournissent les peintures, que la prière proprement dite soit adressée au berger; mais nous savons[2] que, si on rapportait plus volontiers ses adorations à Dieu *par son Fils unique,* « à ce Verbe aussi on offrait des prières ».

1. Voir *Cité de Dieu*, l. XIII, c. 20-22. — 2. Orig., *Contra Cels.*, VIII, 12, 13.

CHAPITRE L

Peintures et sculptures d'orantes entre deux saints.

Notre planche L est la reproduction héliographique 1° d'une gravure de Bosio, p. 389; 2° d'une photographie prise au magnésium dans la catacombe de Pierre et Marcellin; 3° d'une photographie prise sur un marbre original du musée de Latran.

Comment interpréter le sujet de notre fig. 1, que nous tirons de Bosio, lequel l'a dessinée au cimetière de Pierre et Marcellin? Une femme est debout, vêtue de la dalmatique, les deux bras levés. Deux personnages, à ses côtés, tendent la main vers elle. Le dessin semble indiquer qu'ils lui soutiennent les bras. Est-ce une réminiscence biblique et une allusion à Moïse, dont on supportait les bras pendant la bataille, pour que l'attitude de la supplication pût être conservée par lui? Mais alors quelle est donc cette personne? Bottari voit en elle une matrone chrétienne enterrée là, soutenue par ses deux serviteurs ou affranchis; mais ils sont drapés du pallium marqué de la lettre X, ce qui convient peu à des serviteurs. Le P. Marchi insinue qu'elle représente Marie entre Pierre et Paul. Pourquoi Marie? Nous n'avons vraiment, à cet égard, aucune indication. On baptise souvent les orantes du nom d'Église; mais, dans le cas actuel, si c'est l'Église triomphante, pourquoi a-t-elle besoin que quelqu'un lui soutienne les bras? Et qui serait chargé de cette fonction? Les deux personnages à ses côtés seraient-ils des parents de la défunte? L'analogie tirée de sujets semblables [1] paraîtrait indiquer des saints plutôt que des alliés par le sang. Ils tendent leurs mains vers elle, mais est-il bien sûr qu'ils lui soutiennent les bras? Bosio a-t-il bien vu? ses copistes ont-ils bien dessiné? On remarquera que ce sont les deux hommes qui portent la lettre X sur leurs vêtements, et non la femme. Celle-ci semble donc avoir un attribut de moins qu'eux, et, si cette croix dissimulée sous une lettre est mise là pour honorer deux apôtres, l'orante doit donc être une simple fidèle. Les indications sont trop vagues pour qu'on puisse sur elles fonder une interprétation arrêtée; mais serait-il bien étonnant qu'au IVe siècle environ des fidèles de Rome aient voulu noter qu'ils avaient appris la pratique de la prière par les apôtres Pierre et Paul, qu'ils avaient été soutenus dans leur foi par ces modèles de fermeté? M. de Rossi, dans son Bulletin de 1873 (p. 96), mentionne un sarcophage où est le buste de l'*orante, c'est-à-dire de la défunte*, représentée sous un voile soutenu par deux hommes en tunique et *pallium*. On voit qu'il ne suffit pas d'être entre deux personnages drapés pour être une personnification de l'Église.

Fig. 2. Il y a, dans le même cimetière de Pierre et Marcellin, une autre peinture d'orante dont nous donnons la photographie. Elle est vêtue d'une longue dalmatique pourprée; deux personnages s'avancent à ses côtés, et on serait tenté de croire qu'ils la montrent ou lui parlent; mais entre eux il y a des arbres qui semblent l'indication d'une séparation de scène. Seraient-ce les arbres du paradis? Nous le voulons bien. Il n'est pas impossible qu'un barbouilleur maladroit ait voulu figurer ainsi la défunte entre deux saints (*inter sanctos*) qui l'accueilleraient au Ciel; mais il est difficile de préciser le caractère de ceux-ci. Fussent-ils Pierre et Paul, quelle

1. Voir planche LI.







Hélioᵍ P. Dujardin

ORANTES ENTRE DEUX SAINTS

Vᵉ A. MOREL et Cⁱᵉ Éditeurs

vraisemblance à ce que la personne du milieu fût la sainte Vierge, comme on l'a prétendu? La pauvreté du dessin laisse, au reste, peu d'illusion sur la capacité de l'artiste. Les deux personnages masculins n'y ont rien de la physionomie traditionnelle qu'au IVe siècle on donnait volontiers aux deux apôtres; et la chose est si vraie que Bottari y a vu une simple défunte vêtue de la tunique *inverecunda*, dont parle Tertullien, et coiffée d'un béret sous son voile. Le P. Garrucci préfère y deviner Susanne en butte aux embûches des deux juges. Ceux-ci iraient à elle d'un pas furtif, en agitant les doigts insidieusement, ce qui révélerait leurs mauvais desseins [1]. Cette interprétation semble d'accord avec la scène figurée sur la cassette d'ivoire publiée par Odorici dans son livre des *Monumenti cristiani di Brescia* (tav. VII), où il s'agit bien d'une Susanne dans son jardin.

Toutes les fresques de ce genre sont des environs du IVe siècle. Les bandes de pourpre, la forme des vêtements, spécialement les signes X ou I sur le bas des tuniques, tout indique une époque tardive. Nous ajouterons que la fresque de saint Marcellin est à côté d'une adoration des trois mages qui semble bien de cette date. Marie y est assise sur la *cathedra;* elle porte une bande de pourpre à sa robe, autour de la gorge, bande qui ne se voit pas dans l'orante de notre dessin. Les personnages de nos fresques sont vêtus de la dalmatique sans ceinture. Cette mode de vêtement eût été inconvenante aux premiers temps de l'empire, où Mécène et Néron s'étaient fait une mauvaise réputation pour avoir laissé flotter leurs tuniques sans se ceindre les reins. Les apôtres, si tant est qu'il s'agisse d'eux, portent sous leur pallium cette tunique, que quelques Pères croyaient pieusement avoir été de lin, et non de laine.

La figure 3 nous montre une orante entre deux personnages de qui les bras semblent l'entourer. Ces deux saints, évidemment, la reçoivent sous les palmiers de la Jérusalem céleste; elle-même porte sur la poitrine des ornements à *oves* d'un caractère comme on n'en trouve que dans les mosaïques tardives. Les autres scènes représentent, d'un côté, Jésus multipliant les pains entre les mains de ses disciples; de l'autre, Jésus changeant l'eau en vin; enfin l'entretien de Job, assis sur son tas de cendres, avec un de ses amis.

Sur la coutume de prier les bras ouverts et élevés, citons ces paroles du P. Garrucci [2] : « Les païens priaient de cette manière, comme nous le voyons dans les monuments et comme en témoigne Apulée : *Habitus orantium sic est ut manibus extensis in cœlum precemur*. Ce geste est naturel à qui implore le secours d'en haut. Ne nous étonnons donc pas que les chrétiens priassent ainsi. Les phrases exprimant ce geste étaient : τείνειν, ἐκτείνειν τάς χεῖρας. Origène préférait cette façon de prier à toutes les autres. Saint Paul parlait [3] de prier en levant des mains pures. Saint Clément Romain écrivait : « Élevez vos mains vers le Dieu tout-puis-« sant. » Étendre les mains seulement se disait : ἁπλοῦν τάς χεῖρας, *expandere manus*. Tertullien écrivait : « Nous n'élevons pas seulement les mains, mais même nous les étendons et nous les « disposons suivant la passion du Seigneur [4]. » Cette dernière expression est interprétée par Maxime : « Nous confessons la passion du Christ par le geste même de nos membres [5]. »

Le seul acte d'étendre les mains, sans les élever, pouvait donc être une réminiscence du Sauveur mis en croix et une présentation à Dieu des mérites expiatoires du Crucifié. Rien ne doit nous étonner de la part des symbolistes du temps. Faut-il aller jusqu'à croire que ce fût

1. *Storia dell' Arte*, p. 58, tav. LIII.
2. Voir *Vetri*, 1re édit., p. 27.
3. I Tim., II, 8.
4. *Nos non attollimus tantum manus, sed etiam expandimus et dominica passione modulamur.* (*De Orat.*, c. 11. — Conf. *Adv. Judæos*, 10.)
5. *Ipso membrorum gestu passionem Domini fateamur.* (*Sermo* 56.)

une façon « d'accomplir en nous le reste des souffrances de Christ », suivant l'expression de saint Paul ? Sans doute les païens priaient dans cette position sans y attacher de telles idées ; mais la subtilité des docteurs chrétiens créait des rapprochements ingénieux. La piété des fidèles de Lyon interprétait ainsi l'attitude de la jeune Blandine, qui du reste souffrait comme martyre.

Si l'on en jugeait d'après les fresques des catacombes et d'après les marbres des basiliques, l'attitude de ceux qui priaient aurait toujours été la même, c'est-à-dire debout et les bras levés ou simplement étendus. C'était bien ainsi que l'on devait prier le dimanche, en souvenir de la victoire remportée par le Christ ressuscitant. On connaît le texte de Tertullien signalant la défense « de jeûner et d'adorer à genoux le jour du Seigneur [1] ». Saint Pierre d'Alexandrie mentionnait aussi cet usage « de se réjouir le dimanche, à cause de la résurrection du Sauveur, et de ne pas fléchir le genou ce jour-là ». Le canon du concile de Nicée contient une semblable prescription. En Afrique, on devait prier debout de Pâques à la Pentecôte.

Mais ces textes mêmes semblent prouver que l'on adorait à genoux sur semaine : il est parlé de saints qui avaient usé leurs genoux à prier. Il est possible aussi que les mœurs orientales, portant plutôt à la prostration, favorisassent pour les Églises d'Afrique l'habitude de s'agenouiller. Certaines Églises avaient pris l'usage des génuflexions tous les jours, sauf le samedi. Pendant les veilles qui précédaient le baptême, on usait de génuflexions dans le jeûne [2]. Le matin, souvent on s'agenouillait, ainsi qu'aux jours de jeûne. Dans d'autres Églises, on se tenait debout le plus ordinairement. Ce devait être le cas à Rome : à peine deux exemples de gens à genoux peuvent être cités dans les fresques des catacombes ; encore faut-il les prendre dans des gravures de Bosio, dont les originaux ont disparu et dont l'exactitude ne saurait être garantie. L'un est reproduit dans notre planche LXIV, d'assez difficile interprétation ; dans l'autre, l'aveugle-né reçoit sa guérison du Sauveur [3]. Ce n'est donc pas, au sens propre, de prière qu'il s'agit là. Au reste, puisqu'on se tenait debout en réminiscence de la résurrection, c'est bien cette attitude qui devait être le plus souvent reproduite sur les tombes.

Tertullien insistait sur l'inconvenance qu'il y aurait à prier assis [4].

Il est à remarquer que jamais les artistes chrétiens n'ont représenté le défunt couché ni dans l'apparence de la mort. Si l'on réfléchit que c'est pourtant ainsi que les païens représentaient presque constamment leurs défunts, sauf quand ils en faisaient le portrait proprement dit, on sera amené à conclure que les chrétiens tenaient à exprimer non la mort, mais la vie, et que tous leurs bien-aimés étaient, selon leur conviction, vivants dans l'autre monde. L'iconographie confirme ainsi les données de l'épigraphie chrétienne.

1. Tert., *De Cor. milit.*, 3.
2. Tert., *De Bapt.*, 20.
3. Bosio, p. 249.
4. Tert., *De Orat.*, 12.

La planche supplémentaire qui est placée à la fin de ce volume peut servir de point de comparaison entre l'art païen et certains monuments chrétiens. Elle a son commentaire dans le chapitre XII, pages 65 et 66, pour la première figure, et dans les chapitres XL-XLIII pour la seconde.

FIN DU TOME PREMIER.





TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

PRÉFACE

INTRODUCTION

tiplication des sépultures à ciel ouvert après la pacification. P. XXXIV. Construction de *memoriæ* et de basiliques sur les tombes célèbres. Embellissements. Visites de pèlerins. Remaniements. Recherche du voisinage des saints. P. XXXV. Abandon des sépultures souterraines, vers 410. Dévastations des barbares. Restaurations, du VI[e] siècle au IX[e]. Dès le VIII[e], transfert en ville des reliques des martyrs. Oubli complet des catacombes pendant le moyen âge, sauf en quelques itinéraires de pèlerins. Signes auxquels on reconnaît les tombes illustres. P. XXXVI.

ERRATA

Page	2,	ligne	12,	au lieu de	(VIII),	lisez (V).
—	2,	—	13,	—	(V),	— (VIII).
—	21,	—	32,	—	*plombatæ*,	— *plumbatæ*.
—	59,	—	23,	—	Grecina,	— Grœcina.
—	98,	—	10,	—	(mot italien) *secchia*,	— (mot latin) *mulctra*.
—	101,	—	9,	—	προσγορα,	— προσφορα.
—	101,	—	14,	—	προσφὲρομεν,	— προσφέρομεν.
—	164,	—	34,	—	Suzanne,	— Susanne.
—	167,	en note,		—	§ 4,	— § 2.

Paris, imprimerie Jouaust, rue Saint-Honoré, 338.





GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00830 4848

